

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

BENJAMIM BRUM NETO

DA TÉCNICA AO USO: GIORGIO AGAMBEN E O PROJETO DE UMA
ARQUEOLOGIA POLÍTICA DA TÉCNICA

CURITIBA

2021

BENJAMIM BRUM NETO

DA TÉCNICA AO USO: GIORGIO AGAMBEN E O PROJETO DE UMA
ARQUEOLOGIA POLÍTICA DA TÉCNICA

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação
em Filosofia, Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná, como
requisito parcial à obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. André Duarte (UFPR)

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Brum Neto, Benjamim

Da técnica ao uso : Giorgio Agamben e o projeto de uma arqueologia política da técnica. / Benjamim Brum Neto. – Curitiba, 2021.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. André Duarte de Macedo

1. Agamben, Giorgio, 1942- Crítica e interpretação. 2. Ciência política - Filosofia. 3. Técnica. 4. Ontologia. 5. Arqueologia social. I. Duarte, André de Macedo, 1966-. II. Título.

CDD – 320.01

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DOUTORADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA

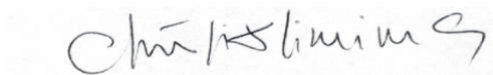
No dia vinte e nove de abril de dois mil e vinte e um às 14:00 horas, na sala Virtual, sala virtual <https://meet.google.com/ros-dtuz-nhb>, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de tese do doutorando **BENJAMIM BRUM NETO**, intitulada: **DA TÉCNICA AO USO: GIORGIO AGAMBEN E O PROJETO DE UMA ARQUEOLOGIA POLÍTICA DA TÉCNICA**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CLAUDIO OLIVEIRA DA SILVA (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE), CASTOR BATHOLOMÉ RUIZ (UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS), ALEXANDRE ANDRE NODARI (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), DANIEL ARRUDA NASCIMENTO (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de doutor está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Trabalho de altíssima qualidade, acima da média, muito bem redigido e de ótimo nível de pesquisa, tanto no sentido de sua profundidade quanto de sua extensão. Recomenda-se a publicação em formato de livro e que represente o PPG-Filosofia UFPR nos prêmios Capes e Anpof de melhor tese.

CURITIBA, 29 de Abril de 2021.



ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Presidente da Banca Examinadora



CLAUDIO OLIVEIRA DA SILVA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)



CASTOR BATHOLOMÉ RUIZ
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS)



ALEXANDRE ANDRE NODARI
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)




DANIEL ARRUDA NASCIMENTO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

TERMO DE APROVAÇÃO

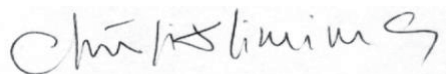
Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **BENJAMIM BRUM NETO** intitulada: **DA TÉCNICA AO USO: GIORGIO AGAMBEN E O PROJETO DE UMA ARQUEOLOGIA POLÍTICA DA TÉCNICA**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 29 de Abril de 2021.



ANDRÉ DE MACEDO DUARTE
Presidente da Banca Examinadora



CLAUDIO OLIVEIRA DA SILVA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)



CASTOR BATHOLOMÉ RUIZ
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS)



ALEXANDRE ANDRE NODARI
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)



DANIEL ARRUDA NASCIMENTO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Weg, nicht Werk
Martin Heidegger

Weg ist Umweg
Walter Benjamin

L'ontologia è innanzi tutto un'odologia
Giorgio Agamben

*Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medizin,
Und leider auch Theologie
Durchaus studiert, mit heißen Bemühn.
Da steh' ich nun, ich armer Tor,
Und bin so klug als wie zuvor!
Heiße Magister, heiße Doktor gar,
Und ziehe schon an die zehen Jahr'
Herauf, herab und quer und krumm
Johann Wolfgang von Goethe*

AGRADECIMENTOS

É uma missão impossível agradecer nominalmente a toda a rede de apoio de pessoas, físicas e jurídicas, necessárias à escrita desta tese. Não apenas pela quantidade de pessoas que esse empreendimento envolveria, mas também pela ausência de expressões nos idiomas conhecidos por mim para exprimir meu carinho por cada um que me ajudou a chegar até aqui.

A presente tese começou a ser efetivamente redigida pouco antes do início da Pandemia de Coronavírus, quando ainda me encontrava em Stuttgart. O distanciamento social serviu para deixar claro que amigos são aqueles e aquelas capazes de transformar o contato físico em contatos de outras naturezas, sem com isso perder em intensidade, em presença. Os amigos intensificam os contatos, mesmo à distância. A amizade confere sentido e espessura aos momentos e às lembranças.

O primeiro nome a ser mencionado é certamente o do Prof. Dr. André Duarte, que aceitou o desafio de me orientar pelos caminhos que nem eu mesmo sabia quais seriam. A ele, devo não apenas o vigor teórico que o presente estudo pode vir a ter, o qual foi transmitido sobretudo pelo exemplo, mas também o vigor afetivo, que não cessará, de forma alguma, com a entrega final deste documento.

Ao Prof. Dr. Claus Zittel, pela recepção e solicitude no período de doutorado sanduiche. Sem a *Stimmung* do grupo *Stuttgart Research Centre for Text Studies* do prof. Zittel, sediado na Universität Stuttgart, a presente tese jamais teria sido possível.

Ao Prof. Dr. Alexandre Nodari, que fez sugestões fundamentais para a escrita desta tese. Foi por meio dele que acabei conhecendo o trabalho de três autores fundamentais à escrita deste texto: Emanuele Coccia, Ludueña Romandini e Yan Thomas. Também agradeço sua participação no rito de defesa de doutorado.

Ao Prof. Dr. François Calori, pelo incentivo e pela amizade, que desde o período de estudos em Rennes apenas cresceu.

Aos Prof. Dr. Daniel Nascimento e Prof. Dr. Claudio de Oliveira, que me inspiram por textos e por aulas, agradeço pela disponibilidade em participar da minha formação desde a qualificação, mas para muito além disso. Suas considerações na qualificação foram fundamentais para o resultado final deste trabalho. Também lhes agradeço pela participação na banca final de defesa.

Ao Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz, que promove, com a ajuda de seus orientandos, dentre os quais cito dois amigos, o William Costa e a Márcia Junges, diversas oportunidades para discutirmos Agamben e biopolítica. Agradeço também pela prontidão em participar nesse rito de conclusão do doutorado.

Ao Prof. Dr. Alexandre Franco Sá, pelas aulas sobre Heidegger na PUC-PR. Algumas intuições presentes neste documento podem ser remetidas àquelas aulas de 2019, que foram as primeiras que tive sobre Heidegger.

Aos demais queridos professores, responsáveis pela minha formação filosófica na UFPR: Inara Zanuzzi, Eduardo Salles de Oliveira Barra, Leandro Neves Cardim, Marco Antonio Valentim, Maria Isabel Limongi, Paulo Vieira Neto, Rodrigo Brandão, Tiago Fonseca Falkenbach, Vinicius Berlendis de Figueiredo, Viviane Castilho Moreira, Luiz Sérgio Repa, Cristina Foroni Consani, Luiz Antonio Eva, Luiz Damon Santos Moutinho, Walter Romero Menon Junior e Maria Adriana Camargo Capello.

Também não posso deixar de mencionar os professores que me ensinaram a lidar com as ambiguidades de pensar a filosofia no âmbito do direito: Heloisa Fernandes Câmara (quem me apresentou Agamben), Roosevelt Arraes, Vera Karam e Ângela de Couto Machado Fonseca.

Aos meus amigos da filosofia da UFPR: Renato Alves Aleikseivz, Nicole Martinazzo, Gabriel Kugnharski, Daniel Verginelli Galantin, Rodrigo Ponce, Cassiana Lopes Stephen, Thiago Fortes Ribas, Mariana Scarpa, Viviane Bottom, Valdson Carreiro, Roan Costa Cordeiro. Para mim, vocês representam a essência daquilo que os antigos chamavam de filosofia como forma-de-vida.

Aos amigos do direito da Unicuritiba: Jonas Freitas, Paulo Ferracioli, Larissa Brasil, Amanda Bissoni, Alessa Royer, Guilherme Peason, Marcelle Sampaio, Pietra Firakowski. Vocês me ensinam a cada dia um sentido de amizade que desafia o tempo e o espaço.

Aos *Ausländer*s de Leipzig: Elora, Giovanna, Pedro, Gabriel, Luísa, Larissa, Luiz, Lorenzo e Ariel. Já estou com saudades de todos vocês!

Aos amigos da AGAMBIarra, que me receberam com tanto carinho no Rio de Janeiro. Sobretudo Juliana de Moraes Monteiro, Pedro de Oliveira, Isabela Pinho e Caio Paz.

Ao Stuttgart Squad, integrado por Romano Zattoni, Marcelo Saraiva e Hugo Vedovato, que fizeram da minha estadia na cidade de Stuttgart uma aventura. Aos professores Edmilson Paschoal, Lúcia Schneider Hardt e Jorge Luiz Visenteiner, que também me acompanharam em Stuttgart, mas também numa inesquecível passagem por Heidelberg. Não poderia deixar de mencionar o acolhimento e a amizade de Ariel Vasconcelos e Domenika Milinković.

À Jacqueline Lopes Pereira, minha irmã by choice. Também aos amigos Lucas Fonseca, Mariana Levoratto, Helisa Wippel, Alexandre Cozer, Evander Ruthieri, Natasha Eggers, Laíse Cabral, José Nunes, Gabriel Grando e Natali Risson. A amizade com vocês torna a vida muito mais feliz.

João Paulo Arrosi nem deve imaginar o quão importante foi para a realização deste estudo. Foram algumas tardes traduzindo a entrevista de François Hartog, alguns cafés discutindo Carl Schmitt, alguns eventos na UFPR trocando figurinhas sobre Yan Thomas e algumas cervejas nas noites de Pisa, que fizeram nossa amizade crescer e, consequentemente, este trabalho ser possível. A dica de leitura do Aldo Schiavone foi dele. Mas também da edição francesa de *La personne et le sacré*, de Simone Weil, contendo o prefácio de Agamben. Sem esse presente, trazido de Montréal, eu jamais teria sequer dirigido o olhar para algum texto Weil no decorrer da escrita da tese, uma autora que agora integra meu rol definitivo de referências.

Aos meus pais, que me deram muito mais do que o necessário para ser quem eu sou e entender que família é outra palavra para amor.

À minha irmã preferida, Hulyana Brum, com quem convivi intensamente nesse período de isolamento.

Não menos importante, agradeço à Capes e ao DAAD, que me permitiram a dedicação exclusiva à vida acadêmica, no Brasil e na Alemanha.

Por fim, à Universidade Federal do Paraná, suas instalações, seus funcionários, seus docentes e discentes. Vida longa à universidade pública!

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 SOBRE O CAMINHO.....	11
1.2 SOBRE O ESCOPO	21
1.3 SOBRE O MÉTODO.....	23
1.4 SOBRE A ESTRUTURA	25
2. ARQUEOLOGIA, TÉCNICA, DISPOSITIVO.....	29
2.1 ARQUEOLOGIA DA ARQUEOLOGIA	29
2.1.1 <i>L'archéologie</i>	33
2.1.2 <i>Sémiologie</i>	36
2.1.3 ... Filosófica.....	43
2.1.4 <i>L'archeologia</i>	47
2.2 ESTÉTICA.....	53
2.2.1 <i>Techné</i>	53
2.2.2 O talismã exotérico.....	61
2.2.3 <i>Destruction</i>	68
2.2.4 O artista nu	76
2.2.5 Arte e ação política	85
2.3 ARQUEOLOGIA DA TÉCNICA	90
2.3.1 Dispositivo	94
2.3.2 Teologias	100
2.3.3 <i>Oikonomia</i>	108
3. TÉCNICA E BIOPOLÍTICA.....	122
3.1 – <i>LINGUA</i>	125
3.1.1 A questão da linguagem	125
3.1.2 Política, direito e linguagem	131
3.2 <i>IUS</i>	139
3.2.1 Do sacrifício à <i>exceptio</i>	139
3.2.2 Negatividade.....	146

3.2.3 <i>Institutio</i>	155
3.2.4 <i>Ars iuris</i>	160
3.2.5 Facticidade e ficção	173
3.3 <i>VITA</i>	179
3.3.1 Biopolítica	183
3.3.2 <i>Vitae necisque potestas</i>	189
3.4 <i>PERSONA</i>	197
3.4.1 Políticas do (im)pessoal	201
3.4.2 <i>Homo sacer</i> e <i>Muselmann</i>	207
3.4.3 Identidade sem pessoa	212
3.4.4 <i>Dignitas</i>	216
3.4.5 Amor	219
3.5 <i>CORPUS</i>	224
3.5.1 <i>Doulos</i>	226
3.5.2 Trabalho	232
3.5.3 A tese física	241
3.5.4 A tese jurídica	249
4. ARQUEOLOGIA DO USO	264
4.1 FAZER EMERGIR O USO	267
4.1.1 <i>Energeia</i>	267
4.1.2 <i>Souci</i>	274
4.1.3 <i>Oikeiosis</i>	282
4.1.4 <i>Umgang</i>	286
4.1.5 <i>Sorge</i>	292
4.1.6 <i>Brauch</i>	295
4.1.7 <i>Instrumentum</i>	298
4.1.8 <i>Dispositive operatur</i>	304
4.1.9 <i>Causa</i>	314
4.1.10 <i>Hoc ius ... nullum ius habere</i>	322
4.2 <i>USO</i> , UM VERBO ARQUIMODAL	330
4.2.1 <i>Uso</i> , um verbo intransitivo	332
4.2.2 <i>Uso</i> , um modo de ser e de ter	336
4.2.3 Usar, habitar	344

4.3 O INGOVERNÁVEL	355
5 UNFINISHED THESES	360
REFERÊNCIAS:	380

LISTA DE ABREVIATURAS

A - O aberto

AP - Altíssima pobreza

AS – *Autoritratto nello studio*

B - Bartleby, ou da contingência

C – *Che cos'è il contemporaneo?*

CA – *Creazione e anarchia*

CV - A comunidade que vem

D – O que é um dispositivo?

DG – *Il daimon di Giovanni*

DV – Entre direito e vida

E – Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental

ED - In che stato è la democrazia?

EE - Estado de exceção. Homo Sacer II

EL – *Experimentum linguae*

F – *Che cos'è filosofia?*

FH – *La follia di Hölderlin*

FP – O fim do pensamento

FR - O fogo e o relato

HeC – Habitar e construir

HsC – O homem sem conteúdo

IH - Infância e história

IP – Ideia da prosa

K – Karman

LM – A linguagem e a morte

LV – Sobre os limites da violência

MF - Meios sem fim

N - Nudez

OD - Opus dei

P - Profanações

PH – *Principa Hermeneutica*

PJ - Pilatos e Jesus

PP - A potência do pensamento

PS – O poder soberano e a vida nua

RA - O que resta de Auschwitz

RG - O Reino e a Glória

S – *Stasis*

SL - O sacramento da linguagem.

SR - *Signatura Rerum*

TA – Sobre a técnica e sobre a arte

TR – O tempo que resta

UC - O uso dos corpos

VD – *La vie et le droit*

OBSERVAÇÃO SOBRE TRADUÇÕES E FORMATO

Procuramos trazer sempre que possível uma tradução em português já existente, mas isso nem sempre foi possível. Portanto, todas as vezes que o texto indicado na referência for de língua estrangeira (alemão, inglês, francês, italiano ou espanhol), salvo indicação em contrário, a tradução é minha. Todas as obras de Agamben foram consultadas no original e nas traduções disponíveis para o português.

No caso das referências acompanhadas do sinal de “%”, isso se deve ao fato do livro consultado estar em formato Epub., isto é, sem paginação exata.

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo investigar a obra de Giorgio Agamben seguindo o fio condutor da arqueologia política da técnica. Nossa hipótese é que a leitura dos textos de Agamben, sobretudo aqueles voltados à estética, à economia, à teologia, ao direito, à arquitetura e à gramática, ganham inteligibilidade quando lidos à luz da questão da técnica. Para tematizar a questão da técnica no interior do *corpus* agambeniano, propomos uma definição de técnica tendo recurso à noção de dispositivo. Isso significa que a questão da técnica assume, em Agamben, desde o início, um sentido político, voltado à arqueologia dos dispositivos de separação, úteis ao governo dos homens e das coisas. Tematizar o sentido político da técnica, em Agamben, significa pensar o sentido fundamentalmente governamental que nossa política tem assumido cada vez com maior intensidade no Ocidente. Nosso objetivo é mostrar, por meio do fio condutor da questão da técnica, de que modo Agamben dá prosseguimento a diversos diagnósticos filosóficos de seus contemporâneos acerca da política, traçando importantes discordâncias e deslocamentos em relação a eles. É por meio de um intenso diálogo com Heidegger, Aristóteles, Foucault, Benjamin, Arendt, Weil, Schmitt, Peterson, Benveniste, Illich, Urbani, Thomas de Aquino e Yan Thomas que a questão da técnica, notadamente da técnica jurídica, virá à tona. Uma hipótese complementar é formulada ao longo da investigação: a de que se é possível ler os estudos agambenianos à luz da arqueologia política da técnica, também é possível que a filosofia do uso surja como sua contraparte neutralizadora.

Palavras-chave: Técnica. Política. Ontologia. Uso.

ABSTRACT

The present study aims to investigate the work of Giorgio Agamben following the thread of the political archeology of technology. Our hypothesis is that Agamben's texts, especially those concerned with aesthetics, economics, theology, law, architecture, and grammar, gain intelligibility when read in light of the question of technology. In order to address the question of technology within the Agambenian *corpus*, we propose a definition of technology having recourse to the notion of apparatus. This means that, in Agamben, the question of technology assumes, from the beginning, a political meaning, focused on the archeology of the apparatuses of separation, useful for the government of men and things. By interrogating the political sense of technology in Agamben's work, we intend to think fundamentally about the governmental sense that our politics has increasingly taken on in the West. Our goal is to show, by means of the common thread of the question of technology, how Agamben takes charge of diverse philosophical diagnostics of his contemporaries about politics, not without tracing important disagreements and displacements in relation to them. It is through an intense dialogue with Heidegger, Aristotle, Foucault, Benjamin, Arendt, Weil, Schmitt, Peterson, Benveniste, Illich, Urbani, Thomas Aquinas, and Thomas that the question of technology, notably that of juridical technology, will come to the fore. A complementary hypothesis is formulated throughout the investigation: if it is possible to read the Agambenian works in the light of the political archeology of technology, then it is also possible that the philosophy of use emerges as its neutralizing counterpart.

Key-words: Technology. Politics. Ontology. Use.

1 INTRODUÇÃO

1.1 SOBRE O CAMINHO

De acordo com Lévinas, toda iniciativa está condenada a ser uma mera continuação em razão da irremobilidade do passado indelével. Nesse sentido, todo começo é uma ficção. Mas isso não significa que a iniciativa não possa carregar consigo a força impulsionadora de uma inauguração. A presente Tese de Doutorado teve, até o momento, ao menos dois recomeços. O primeiro foi aquele percurso iniciado em 2013, essencialmente exegético da obra de Giorgio Agamben, ainda na graduação, tendo em vista um trabalho final do curso do professor Sébastien Charles, que na época foi professor visitante no Departamento de filosofia da UFPR. Na ocasião, sem saber ao certo seus destinos, esbocei¹ um texto, em língua francesa, tratando das diferenças entre as leituras de Agamben e de Foucault a respeito da biopolítica. Esse esboço findou por dar origem à minha Monografia e à minha Dissertação de Mestrado. O segundo começo foi logo após a defesa do Mestrado, em 2016. Neste instante, instaurou-se uma temporalidade de não-mais mestrando e ainda-não doutor, que me permitiu cogitar novas possibilidades de caminhos, sempre, no entanto, pouco ciente do que estaria efetivamente por vir. A força do início parece ser algo que habita um limiar entre consciência e inconsciência, e que se realiza num processo de escrita sempre guiado por uma angústia, por um mistério. Talvez haja aqueles que consigam, a exemplo da analogia feita por Marx² entre o arquiteto, a abelha, o tecelão e a aranha, transformar em realidade aquilo que antes

¹ Permiti-me escrever apenas esta primeira parte da tese em primeira pessoa do singular, a fim de criar de início um ambiente de conversa com o leitor acerca das aventuras conceituais pelas quais o autor do presente estudo passou. As demais seções e capítulos retomam a primeira pessoa do plural.

² “Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais” (MARX, 2013, Livro I, Seção III, Cap. 5).

figurava em suas mentes como representação. Num processo de subordinação à vontade, a eles caberia apenas imprimir no papel o que já se representava em sua mente. Este, certamente, não foi o método aqui adotado. A Tese foi elaborada por meio de algo que podemos – e devemos! – chamar de trabalho, mas ela também, mais do que por um processo volitivo, surgiu de um desejo em se deixar levar por caminhos de pensamento. Não que a ideia de um projeto idealizado e executado seja de toda uma má ideia. Na verdade, ela evitaria muitas frustrações (apesar de a tristeza e, portanto, as frustrações, como nos diz Agamben sobre a ideia de estudo, em *Ideia da prosa*, serem constitutivas do modo de vida do estudante). Mas o que me surgiu como uma novidade em todo esse processo de escrita é que mesmo quando há um projeto para ser executado, tão importante quanto a certeza do caminho são os descaminhos e também, num certo sentido, as frustrações. São eles, mais do que as vias certas e seguras, que podem trazer aquela novidade ou aquela contribuição, mesmo que modesta, que enquanto acadêmicos tanto almejamos.

Desde a minha defesa de dissertação de mestrado neste departamento de filosofia, intitulada “Soberania e biopolítica em Giorgio Agamben”, muita coisa mudou e muita coisa permaneceu a mesma. Avançando agora em nível doutoral, a ideia inicial era realizar um deslocamento temático no interior da obra de Agamben, passando de uma investigação sobre a biopolítica para aquela sobre o estatuto da linguagem. Eu estava convencido de que de alguma forma as reflexões sobre a linguagem me permitiriam refletir sobre o que poderíamos chamar de uma espécie de prolegômenos ao projeto *Homo sacer*, finalmente “abandonado” em 2014. Algumas passagens dos primeiros volumes de *Homo sacer*, bem como alguns textos cronologicamente anteriores a eles, me conduziam por esse caminho, sem grandes dúvidas acerca de sua pertinência e viabilidade. Textos como *Infância e história*, *Estâncias* e sobretudo *A linguagem e a morte*, bem como as aulas que frequentei no departamento de Letras sobre Saussure e Benveniste, me convenceram de que a questão da linguagem era, de fato, o ponto de partida privilegiado para a compreensão do que estava sendo discutido no que diz respeito à estrutura da lei num nível mais fundamental na obra de Agamben. Essa intuição ainda persiste, e uma análise mais detalhada precisamente sobre essa questão ainda resta por ser feita. Mas aos poucos a proposta de trabalho foi tomando outros contornos. Subjacente ao meu desejo de trabalhar o tema da linguagem – para além do meu interesse pessoal pela área da linguística e da filosofia da linguagem – estava não propriamente o

desejo em desbravar um novo campo de estudo, mas o de levar muitas das questões já estudadas na Dissertação a um patamar maior de inteligibilidade. As leituras dos escritos, sobretudo de Foucault, àquela época, apesar de extremamente pertinentes e instigantes, não davam conta de explicar satisfatoriamente os diagnósticos agambenianos. O mesmo pode ser dito da literatura “jurídico-política” de que tratei com mais atenção na ocasião, com destaque para os textos clássicos de Carl Schmitt e Walter Benjamin, como *Teologia política* e *Para a crítica da violência*. Algumas formulações do texto de Agamben permaneciam verdadeiros enigmas para mim, mesmo ao final daquele o percurso.

Ao longo do doutorado levei à risca a máxima benjaminiana “*Weg ist Umweg*”. O caminho que eu trilhei foi bastante tortuoso, permeado pela leitura de autores que o grosso dos comentadores de Agamben deixa de lado. O primeiro deles foi Yan Thomas, cuja leitura foi recomendada pelo professor Alexandre Nodari na minha defesa. Na Dissertação, ao comentar o capítulo de *O poder soberano e a vida nua* intitulado *Vitae necisque potestas*, lá fui eu falar desse autor, à época para mim desconhecido. Em razão da minha ignorância, resolvi colocar uma nota de rodapé explicativa, na qual eu inocentemente aludia a alguns dos feitos desse grande historiador, que foi ninguém menos que o fundador do *Centre d'étude des normes juridiques* junto à *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS).³ O professor Nodari gentilmente me explicou que, assim como Heidegger, Foucault, Arendt e Benjamin, também Thomas é um intelectual que dispensa nota de rodapé. E também foi daí que saiu a sugestão: tendo em vista minha dupla formação, em direito e filosofia, porque não estudar no Doutorado a relação entre Agamben e Thomas?

Saí da defesa instigado, porém ainda cético quanto à essa possibilidade. Permaneci, apesar de não por muito tempo, fiel à minha ideia de trabalhar a questão da linguagem. As leituras que realizei dos textos de Thomas na sequência da defesa da Dissertação ocorreram

³ Hoje, a importância de Thomas nos debates filosóficos, políticos, jurídicos e etnográficos é clara: Thomas é referência para Pierre Dardot e Christian Laval, mas também para Jean-Claude Monod, Paolo Napoli, Bruno Karsenty, Emanuele Coccia, Bruno Latour, Roberto Esposito, dentre tantos outros. Apenas para mencionar alguns casos: em Dardot e Laval, destaco a centralidade de Thomas na realização de uma arqueologia do comum em *Comum – Ensaio Sobre a Revolução no Século XXI*; no caso de Bruno Latour, encontramos referências em *A fábrica do direito* à ideia de ficção pela qual Thomas é bastante elogiado em diversos circuitos; no caso de Roberto Esposito, as referências a Thomas são de extrema pertinência para mim, tendo em vista que a arqueologia política da técnica que se encontra em Agamben também está presente em sua filosofia, a qual também se nutre de uma articulação sobre a *ars iuris* (Thomas) e a *Gestell* (Heidegger).

apenas por uma curiosidade intelectual e foram marcadas por grandes dificuldades. Trabalhar com um autor com uma escrita tão específica, técnica e dura, que não desenvolve por si próprio as consequências filosóficas de suas conclusões tão precisas quanto inovadoras sobre o direito romano, e que ainda por cima trabalha com fontes tão diferentes daquelas com as quais eu estava familiarizado, me pareceu um desafio muito grande. O contato com as fórmulas e adágios latinos, bem como com fontes jurídicas como Ulpiano, Gaio, Florentino, Justiniano, Marciano, Paulo, dentre tantos outros, ainda requererá de mim alguns anos de estudo para uma plena fluência nesses textos. Não deixei, no entanto, de desenvolver alguns trabalhos sobre Thomas, bem como de realizar algumas comunicações sobre a relação entre vida e direito, questão da qual me ocupava desde a Dissertação sob outro nome, o de “soberania e biopolítica”.

A uma certa altura das minhas leituras, no entanto, dei-me conta de que o gesto interpretativo de Agamben em *Homo sacer* poderia ser lido como análogo àquele feito em *A linguagem e a morte*. Explico: o que a investigação sobre a negatividade perseguida por Agamben nesse livro-seminário parecia indicar era a possibilidade de pensarmos e traduzirmos problemas ontológicos e metafísicos a partir da linguística do século XX, de modo que a metafísica e o problema dos pronomes já não mais pareciam tão distantes um do outro. O fato de Agamben ser um filósofo “linguisticamente advertido” o levou a pensar uma “teoria do ser e da linguagem como uma teoria do ser como ter-lugar da linguagem” (OLIVEIRA, 2013, p. 310). Trata-se, em *A linguagem e a morte*, de mostrar o problema da substância primeira em sua reverberação no problema dos pronomes. Foi sob a forma de um problema interno à linguística que a relação entre ontologia e “história material” primeiro me despertou o interesse pelos textos de Agamben. Isso me permitiu finalmente entender que também em seu uso de Thomas e outros historiadores do direito e das civilizações clássicas a mesma questão se colocava, não mais tanto como um problema pertinente à relação entre a passagem do semiótico ao semântico, como anunciado por Agamben na esteira de Benveniste, mas entre direito e fato, lei e mundo, regra e vida. Aos poucos as ideias foram se decantando e foi então que eu me convenci de que o diálogo com historiadores como Thomas, mas também Nicole Loraux e André Magdelain, Louis Gernet, Gustav Glotz, Noailles poderia sugerir um aspecto da filosofia de Agamben sobre o qual poucos ainda haviam escrito. Achei extremamente interessante pensar os deslocamentos feitos por Agamben em

relação a filósofos com os quais ele se ocupa desde os anos 1960 a partir das novidades trazidas pelos historiadores e antropólogos da antiguidade, que ele num determinado momento passou a ler (apesar de que Mauss e Benveniste são dois autores presentes nas reflexões de Agamben desde pelo menos o final dos anos 1960). O que se sedimentara dessas confrontações diz respeito à relação entre, de um lado, uma investigação de caráter ontológico e metafísico, devedora de uma influência sobretudo heideggeriano-aristotélica; de outro, uma insistência no trabalho com instituições jurídico-políticas constitutivas de nossa história institucional, a qual traz para os estudos agambenianos um caráter marcadamente histórico-materialista.

Essa perspectiva permitiu me posicionar em relação a alguns excelentes trabalhos de comentário e interpretação do pensamento de Agamben. No caso dos comentadores anglófonos, tenho em mente aqui Timothy Campbell, cuja leitura da questão da técnica entre Heidegger e Agamben é primorosa, mas deixa de lado toda a historicidade das instituições, que acredito ser essencial à arqueologia filosófica agambeniana; além dele temos Mathew Abbot, que também aparece como um dos mais argutos comentadores da ontologia política de Agamben, apesar de ele também deixar de lado o aspecto material, arqueológico e filológico da investigação de Agamben.⁴ Ora, minha investigação, sobretudo as do segundo e terceiro capítulo desta tese, mostra que Abbott opta por ignorar nuances essenciais do pensamento de Agamben. Talvez possamos formular o limite de sua interpretação pela tentativa de buscar um privilégio da dimensão ontológica desencarnada do ôntico. Num gesto análogo à analítica do Dasein empreendida em *Ser e tempo* por Heidegger, tomado como ponto de partida privilegiado justamente por sua natureza ôntico-ontológica para se compreender a abertura ao ser que é constitutiva do ser-aí, em Agamben é como se a arqueologia filosófica implicasse uma simultânea apreensão ôntico-ontológica das instituições como paradigmas. Tudo se passa como se, em Agamben, a ontologia fundamental e a analítica existencial do Dasein cedessem espaço ao trabalho de arqueólogo, o que o conduz à investigação das instituições que estão sempre lançadas numa cadeia de

⁴ “Seguirei lendo Agamben em termos eminentemente ontológicos, argumentando que seus conceitos de vida nua e exceção são amplamente ininteligíveis se entendidos onticamente. Ao contrário, os conceitos são partes de uma teoria crítica que tem como alvo precípua não os sistemas políticos ônticos e as instituições materiais dos Estados modernos, mas antes o fundamento metafísico (negativo) desses sistemas” (ABBOTT, 2014, p. 4).

transmissibilidade e cujo acesso Agamben visa acessar tendo como recursos metodológicos as assinaturas e os paradigmas. No limite, decisivo é que a arqueologia agambeniana não visa conferir ao ontológico uma primazia sobre o ôntico;⁵ a arqueologia filosófica privilegia a perspectiva que apreende o momento e os efeitos práticos e políticos nos quais as cisões são formuladas. O momento privilegiado da arqueologia, como já bem documentado pelos comentadores, é aquele da indistinção. “A regressão arqueológica”, formula Agamben em *Uso dos corpos*, “alcança, sim, um limiar de indiscernibilidade, em que a dicotomia fala e os opostos coincidem – ou melhor, caem juntos. O que não aparece não é uma unidade cronologicamente mais originária nem uma unidade nova e superior, mas algo como uma saída. O limiar de indiscernibilidade é o centro da máquina ontológico-política” (AGAMBEN, UC, p. 268). Se há um *topos* agambeniano, portanto, ele corresponde ao *entre* da diferença ontológica ou ao limiar da (in)diferença ontológica. Isso não significa que o aspecto ontológico do empreendimento agambeniano deva ser negado, pois, de fato, para Agamben, um tratamento filosófico dos temas consiste no trazer as questões ao patamar ontológico. Mas o essencial, então, é compreender que ontologia não é algo que diz respeito às estruturas fixas e imutáveis da realidade, mas que as ontologias são experiências de linguagem, isto é, experiências correlatas aos modos como os viventes interagem com a linguagem da sua tradição.

No entanto, se, como afirma Duarte, é possível pensar a arqueologia foucaultiana, não de fato, mas enquanto exercício especulativo, como “contrapartida histórica, ôntica, das análises historiais-ontológicas de Heidegger, reforçando-lhes sua dimensão de facticidade” (DUARTE, 2006, p. 96), as análises arqueológicas de Agamben, por sua vez, se recusam a ocupar esse espaço de complementaridade à ontologia heideggeriana, situando-se num campo em que ôntico e ontológico aparecem como um campo de forças e, por vezes, entram em indeterminação. Agamben, de forma reiterada, se coloca na posição de complementaridade a outros autores. Mas isso não significa que em alguns momentos ele

⁵ É inegável que Agamben privilegia a noção de ontologia em seu léxico, o que faz de sua proposta, de fato, uma contribuição ao campo da ontologia política. A questão que busco destacar ao longo da tese, no entanto, é que essa ontologia é instituída pelo que há no mundo e pela forma como nos relacionamos com os outros e com as coisas no mundo. Quando digo que a ontologia não tem uma primazia na obra de Agamben, refiro-me à ideia de que o que há no mundo não é consequência derivada de uma concepção de ser – algo que tanto filosoficamente quanto juridicamente foi pensado pela escolástica –, mas que, ao contrário, a concepção de ser é instituída de acordo com nossas formulações, nosso vocabulário, nossas instituições.

não realize críticas internas que inviabilizam o mero papel de complementação. No caso de Heidegger, como pretendemos argumentar, isso se torna cada vez mais evidente. Agamben se encontra *entre* Heidegger e Foucault, portanto; mas também entre Heidegger e Thomas.⁶ A noção de “exceção” – sem com isso menosprezar a importância de outras, como a de “juramento” e a de “uso do corpo” –, corresponde certamente ao maior paradigma ôntico-ontológico dos textos agambenianos. Ao localizar os paradigmas de Agamben nem no ôntico nem no ontológico, nem no mundo sensível nem no mundo inteligível, nem na sincronia nem na diacronia, mas antes no campo de forças que esses âmbitos criam entre si, também poderemos responder, por outro lado, àqueles que o acusam de um nivelamento dos acontecimentos históricos, como se Agamben fosse insensível à história ou desatento às suas nuances. Nada mais injusto, ao meu ver. Assim, este estudo pretende mostrar que a investigação agambeniana não é apenas linguisticamente, mas também historicamente advertida, malgrado o seu caráter ontológico.

O intuito desta tese, portanto, é o de suprir essa lacuna entre as tradições de leitura de Agamben e pensar suas investigações a partir daqueles pontos em que ontologia e história, se não entram em indistinção, passam ao menos a não ser vistos como opostos inconciliáveis. Enquanto paradigmas, as instituições preservadas pelo léxico do ocidente atuam com efeitos institucionalizantes e modeladores das formas de vida contemporâneas (do social, diria Thomas). A presente tese também se propõe a realizar um desvio dos lugares comuns que à

⁶ Dentre os comentadores de Agamben, quem atentou para essa ambivalência da arqueologia agambeniana, isto é, para seu caráter nem exclusivamente ôntico nem exclusivamente ontológico, foi Jéssica Whyte: “Agamben, diferente de Foucault, está convencido não apenas de que a ontologia é diretamente política, mas também que apenas a formulação de ‘uma nova e coerente ontologia da potência’ irá nos permitir escapar da captura biopolítica da vida no bando soberano. Isso levanta a questão sobre a relação entre ontologia e política e sobre a relação do que Heidegger chama de níveis *ôntico* e *ontológico* de análise” (2015, 15%). Whyte, na esteira de Sinnerbrink (2015), prefere pensar esse debate em termos de *tensão* entre ôntico e ontológico: “Essa tensão, acredito, é mais aguda na obra de Agamben do que na de Foucault ou Heidegger, mas por razões diferentes. Diferente de Foucault, Agamben tende a focalizar sua atenção no que ele vê como estruturas metafísicas que remontam à pólis grega (a cisão *zoé/bios*, por exemplo) mesmo quando ele tenta lançar luz sobre os desenvolvimentos políticos contemporâneos. E diferente de Heidegger, a questão de Agamben não é de modo central a questão do ser mas, ao menos em seus últimos trabalhos, a questão: ‘o que significa agir politicamente?’” (WHYTE, 2018, 15%). Essa parece ser a posição mais próxima da minha, apesar de não coincidir com ela totalmente. O que veremos ao longo da tese talvez seja mais do que uma tensão. Este estudo pretende mostrar que Agamben *negligencia* a distinção entre ôntico e ontológico, não como descuido, mas como parte constitutiva de seu pensamento. A arqueologia enquanto paradigmologia tem a função de apontar para esses eventos que Agamben reveste de um sentido ontológico, mas apenas enquanto se comunicam com o ôntico. Além disso, nesse trecho destacado, Whyte não aponta precisamente para o afastamento radical que Agamben realiza em relação à questão do ser em Heidegger em direção à filosofia do uso dos corpos e das coisas. Em *Uso dos corpos*, Agamben situa o uso como “*fora de sua articulação na diferença ontológica*” (AGAMBEN, UC, p. 78, grifos nossos).

literatura secundária tende a se limitar. Esse lugar comum diz respeito às questões abordadas na nossa Dissertação, acerca do estado de exceção, do decisionismo, da reconstrução agambeniana do debate entre Benjamin e Schmitt, da recepção da biopolítica, e assim por diante. O presente estudo objetiva, portanto, não corrigir, mas antes de tudo complementar aquele e tantos outros trabalhos já magistralmente realizados (cf. NASCIMENTO (2012), (2014), (2018); BARSALINI (2013); TERGOLINA (2015); BARBOSA (2014); OLIVEIRA (2020); GOMES (2017)), enveredando-se por fontes menos conhecidas do público geral brasileiro e também dos leitores de Agamben de um modo geral. Proponho, assim, um desvio das fontes canônicas dos debates políticos envolvendo Agamben. Aliás, o presente estudo pode ser pensado como tendo como pontapé inicial não tanto os textos canônicos de Agamben, pois seu fio condutor surgiu em grande medida dos prefácios escritos pelo filósofo italiano: a Giovanni Urbani, a Yan Thomas, a Enzo Melandri, a Simone Weil. Tendo em vista esse propósito, de complementação de questões já trabalhadas na Dissertação, por um lado, e, de outro, a busca por uma leitura renovada do empreendimento arqueológico agambeniano, proponho u fio condutor um tanto intempestivo, senão anacrônico, de leitura, que busque articular questões da filosofia heideggeriana com operações jurídicas que herdamos do direito romano.

São vários os elementos que, em Agamben, se tornam vasos comunicantes entre a crítica do direito e a crítica da metafísica. O fio condutor escolhido para iluminar essas interações foi o da técnica. Uma das nossas hipóteses é que enquanto jovem leitor de Heidegger e estudante de direito, Agamben se sensibilizou em relação ao problema da técnica, não apenas da técnica como determinação fundamental do modo de desvelamento, mas também no que concerne ao problema da técnica jurídica. Nesse sentido, como veremos, tanto sua tese de láurea sobre Simone Weil, quanto suas conversas com Urbani a respeito de Heidegger, quando ainda estudante, foram fundamentais na formatação dos interesses do filósofo romano. Perseguindo a questão da técnica percebemos, em última instância, a elaboração de uma crítica da metafísica da propriedade. Isso significa que os interesses de Agamben, metafísicos e jurídicos, se interpenetram e, sob o fio condutor da questão da técnica, se lançam para além da tradição metafísica e jurídica. Tendo em vista que Agamben expande seus interesses para a estética, para a economia, para a teologia, para a gramática e para a arquitetura, a pergunta que persigo ao longo do presente estudo é: em que medida as

aproximações de Agamben desses âmbitos diversos podem ser interpretadas à luz da questão da técnica?

Mas só podemos entender a reinterpretação agambeniana da questão da técnica de Heidegger se a perspectivarmos por um verdadeiro caleidoscópio. Um dos pontos focais mais imediatos nesse sentido talvez seja o legado foucaultiano. É a partir das noções foucaultianas de dispositivo, técnicas, tecnologias e governamentalidade que Agamben dará um novo sentido, um sentido eminentemente governamental, à técnica. Faltara a Heidegger, segundo Agamben, compreender a estreita relação entre técnica e governo. A questão da técnica emerge, assim, como possibilidade interpretativa dos escritos que compõem o grande projeto *Homo sacer*. Mas essa técnica, como veremos, precisa desde sempre ser pensada à luz da política. Esse talvez seja o principal ponto a partir do qual o pensamento de Agamben se descola de Heidegger; e se a arqueologia foucaultiana possui uma dimensão política que deve ser explicitada, em Agamben essa arqueologia da técnica consiste desde sempre numa arqueologia da política. Isso significa que a arqueologia da técnica agambeniana é formulada desde sempre na forma de uma arqueologia *política* da técnica. É tendo a política em mente que a técnica de governo dos homens e das coisas aparece como questão para Agamben.

Em sua autobiografia intelectual, ao comentar seu encontro com Thomas, Agamben descreve *Homo sacer* como uma arqueologia do direito. Isso significa que, apesar da questão da técnica servir de guia na problematização agambeniana de diversos âmbitos, o direito ainda parece gozar de certo privilégio. Mas esse privilégio não se deve a seu conteúdo, mas antes à reflexão privilegiada sobre a linguagem do direito. Há algo na linguagem do direito que exprime sem igual a eficácia de uma determinada manipulação da linguagem. A técnica jurídica consiste numa arte de tecnicização do mundo. Seu *modus operandi* não é outro senão aquele da separação. O direito possui diversos conceitos liminares que viabilizam a integração do que ainda lhe escapa. A nomeação das coisas no mundo pelo direito consiste numa das estratégias fundamentais da técnica jurídica. Por meio dela, o direito expande seu domínio sobre os homens e sobre as coisas. É sobretudo na experiência da linguagem jurídica que nossos modos de vida se constituem e se conservam por meio de instituições. O direito, sem prejuízo da importância de outros âmbitos onde também se faz a experiência da técnica, entra aí como um verdadeiro laboratório, que por séculos e incessantemente, traz à existência, de modo mais ou menos consciente, formas específicas de relações com o que chamamos de

“coisas”, de “bens”, de “corpos”, de “almas”, de “sexo”, de “pais”, de “filhos”, de “mulheres”, de “escravos”, de “natureza”, de “pessoas”, de “leis”, de “sujeito de direito”, de “propriedade”. Trata-se, como define Schiavone falando dos frutos da experiência jurídica latina, de uma “metafísica que hipostasia abstrações da sociabilidade privada” (SCHIAVONE, 2017, p. 202). Assim como o direito, também a economia, a teologia, a estética, a arquitetura, a gramática constituem esses laboratórios de dispositivos que expressam uma “singular conexão de realismo e metafísica, de concretude e abstração” (ESPOSITO, 2016, p. 57), os quais não apenas forjam as possibilidades a partir das quais podemos nos autointerpretar em situações de cotidianidade, nas quais nos encontramos de início e na maioria das vezes, mas que também revelam um caráter biopolítico, na medida em que seus efeitos chegam a separar vida e forma. A experiência biopolítica da técnica consiste na experiência dessa separação.

O campo privilegiado para a investigação da tensão entre técnica e direito em Agamben é o das terminologias. A arqueologia de Agamben nos mostra que as terminologias são capazes de verdadeiras mutações ontológicas e antropogênicas, capazes de ensejar mudanças tão eficazes e revolucionárias quanto transformações materiais (AGAMBEN, OD, p. 87). Tendo isso em mente, o desafio a que me propus nesta tese de doutorado é o de tentar lançar alguma luz sobre a forma como Agamben transita entre ontologia e história das instituições, tendo em vista, sobretudo, o direito. Pensar o direito enquanto técnica, como veremos, é pensar o direito enquanto um dispositivo biopolítico que torna o homem governável a partir dos efeitos instituidores do dialeto jurídico. A linguagem jurídica surge como algo que pode desde sempre realizar cortes, cesuras, distinções, separações, disjunções e isolamentos úteis ao governo dos homens. O direito opera por taxonomização (de *taxis*, ordem), isto é, por ordenação do mundo vivido. Portanto, é à luz da questão da técnica e do aparato jurídico que Agamben integra as reflexões biopolíticas foucaultianas e persegue o que aqui chamamos de *arqueologia política da técnica*. Uma “correção” essencial, como nos afirma Agamben, em relação ao pensamento da técnica heideggeriano. Agamben enfrenta a questão da técnica não apenas nos sentidos tradicionais ultrapassados por Heidegger (como um tipo de fazer humano e como a relação entre meios e fins), mas tampouco como uma forma de desvelamento à luz da história do ser; a técnica, em Agamben, remete às operações que cindem, separam, privilegiam, isolam e dilaceram o comum, sempre com vistas a tornar

o homem governável. Em suas próprias palavras, “*a técnica é a dimensão que se abre quando a operação do instrumento se tornou autônoma e, ao mesmo tempo, é cindida em duas operações distintas e coligadas*” (AGAMBEN, UC, p. 97).

1.2 SOBRE O ESCOPO

A presente tese de doutorado pretende, fundamentalmente, se perguntar pelo sentido *político* da questão da técnica na obra de Giorgio Agamben. De saída, tal questão remete às reflexões de Heidegger dos anos 1950, isto é, do chamado segundo Heidegger, pós viragem (*Kehre*). Mas se esse diálogo com a obra de Heidegger é incontornável para essa investigação, isso não quer dizer que ela deva se contentar com a recepção da pergunta heideggeriana pela técnica na obra do filósofo italiano. Gostaria de propor a suspensão provisória da referência à Heidegger e partir de uma outra constatação: a de que a arqueologia agambeniana lê a história do ocidente como uma história marcada por lacerações, cisões, isolamentos, separações, fissuras, dilacerações. Mas o que isso tem a ver com a técnica? A hipótese é que Agamben apresenta uma noção própria de técnica, a qual consiste na “arte de separar”. A separação acontece de várias formas, mas certamente a que estabelece meios para fins, criando, desse modo, dispositivos teleológicos, está entre as separações mais nocivas diagnosticadas por Agamben em nossa “cultura metafísica”. Ou seja, técnica, na economia dos textos de Agamben, consiste na operação que cinde, que separa, que opõe, sem nunca deixar de relacionar e de articular duas coisas, por vezes conferindo a um dos polos um sentido técnico especializado. Ao longo do presente estudo, onde constar “técnica”, leia-se “separação útil ao governo”. A “cisão”, aqui, deve ser entendida num sentido amplo, pois ao longo da investigação do filósofo ela recebe vários nomes: “fratura”, “laceração”, “isolamento”, “fissura” são apenas alguns deles. A proposta é ler essas múltiplas cisões, acessadas arqueologicamente por Agamben, como produto a serviço de operações técnicas. A fratura não existe sem que uma operação a tenha criado. Uma laceração é sempre consolidada pela tecnicização de ao menos um de seus polos constitutivos. Perguntar-se sobre a técnica em Agamben, para além do horizonte heideggeriano, implica levar a cabo uma arqueologia da tecnicização terminológica.

Desta forma, a presente tese pode ser entendida como estruturada sobre quatro pilares: (i) a questão da técnica pode ser tomada como fio condutor de toda a obra de Agamben; (ii) o que move já de saída a arqueologia da técnica é a pretensão de Agamben de situá-la em seu *locus* político; (iii) a técnica assume, a partir dos anos 1990, uma declinação jurídica, econômica e teológica nos trabalhos de Agamben (apesar do foco neste estudo ser ainda no direito); (iv) a filosofia do uso emerge, essencialmente, como oposição à filosofia da técnica. O saldo dessa investigação também deverá ficar claro: trata-se de mostrar de que modo a investigação sobre a técnica assume, em Agamben, uma espécie de arqueologia das linguagens especializadas. Pois é a linguagem da economia, da estética, da teologia, do direito, da arquitetura, da gramática e da ontologia que Agamben visa, num mesmo gesto, singularizar e restituir à possibilidade de um novo uso.

A condição de possibilidade deste estudo reside, essencialmente, no primeiro capítulo de *Uso dos corpos*. A presente tese, em sua totalidade, pode ser compreendida como um comentário a esse capítulo, o qual buscamos iluminar por meio de um longo percurso e cuja inteligibilidade se torna possível apenas se o situarmos no interior do trajeto percorrido por Agamben. É no primeiro capítulo de *Uso dos corpos* que Agamben realiza sua leitura mais detida da tradição e onde ele articula Aristóteles, Heidegger, Arendt, Foucault, Yan Thomas, São Tomás de Aquino e Illich como antes não o havia feito. É nesse primeiro capítulo que a questão de técnica, em seus aspectos governamentais, jurídicos, políticos e ontológicos emerge de forma privilegiada. É a partir do anúncio da centralidade da arqueologia da escravidão que se ilumina algo que estivera sempre presente, apesar de nem sempre de modo tão explícito em seus trabalhos, a saber, o projeto de uma arqueologia política da técnica. O trajeto que será percorrido corresponde, fundamentalmente, àquele que parte do primeiro livro publicado por Agamben, *O homem sem conteúdo*, de 1970, até o primeiro capítulo de *Uso dos corpos*, intitulado *O homem sem obra*, de 2014 (apesar de incluirmos algumas referências e comentários sobre textos fora desse recorte). A escolha desse percurso se justifica pelo fato de a questão da técnica aparecer já no primeiro livro publicado por Agamben na figura da estética. O que se procura mostrar ao longo do estudo é que também é possível pensar na obra de Agamben a teologia, a economia e, sobretudo, o direito, como saberes úteis à instituição técnica do governo dos homens e das coisas.

Nesse sentido, a questão do escravo consiste no ponto alto da presente investigação. Segundo a tradição aristotélica, o escravo é, de um lado, um “instrumento animado” e, de outro lado, é aquele que faz “uso do corpo”. A arqueologia da técnica tem sua máxima politização no momento em que Agamben investiga o nexo constitutivo entre técnica e escravidão. O título da tese pretende explicitar precisamente essa ambiguidade do estatuto do escravo no pensamento aristotélico: de um lado, instrumento; de outro, sujeito do uso. O problema é que o nexo constitutivo entre técnica e escravidão não é nada evidente e sua compreensão no interior da obra de Agamben pressupõe o diálogo com diversas questões prévias, notadamente com o conceito agambeniano de técnica, de dispositivo, de separação, de governo, de subjetividade, de corpo, de alma, de instrumento. O longo percurso até a exposição da figura do escravo como o paradigma que se constitui como objeto precípua da arqueologia política da técnica se justifica pela necessidade de expor o desenvolvimento interno à obra de Agamben dessa questão.

1.3 SOBRE O MÉTODO

A questão metodológica de Agamben não se confunde com a metodologia aqui empregada na leitura de seus textos. A infinidade de campos de escavação abertos pelo filósofo romano exige uma seleção que nem sempre permite acompanhar um argumento do autor num momento específico ou de um livro específico até as suas últimas consequências. Que todos esses campos se comuniquem de alguma forma, a familiaridade com o texto e o hábito com a pesquisa tornam evidente. Mas o recorte é necessário, e junto dele há uma violência indissociável. O rigor acadêmico ensina que é preciso não se deixar levar pelo que em um autor pode aparecer como o elemento sedutor. No caso de Agamben, essa sedução (*Verführung*) se manifesta numa forma de exposição que persegue as errâncias, as equivocidades, as traduções e as traições de determinadas terminologias, autores e problemas ao longo de uma história muito ampla. Nesse jogo de exposição, Agamben, por vezes, apaga sua autoria (Foucault), integrando-se, muitas vezes, ao gesto expositivo; por isso, se não prestarmos atenção, como num lapso, esquecemos que por detrás da obra há um gesto-Agamben; um gesto que se constrói a partir de uma constelação de autores e conceitos, ora de modo ensaístico (Adorno), ora tratadístico, que nos lembra um mosaico ou uma montagem

(Benjamin), articulados segundo uma lógica que nos remete à semelhança de família (Wittgenstein) ou à lei da vizinhança (Warburg). O gesto-Agamben, que se faz presente de diferentes modos, ora pela ausência, ora pela exposição, ora pela interpretação, faz de sua filosofia algo que não pode ser separada de sua forma (poética).

Sincronia e diacronia: A obra de Agamben é bastante extensa e um cuidado com a cronologia dos textos é algo sempre importante; porém efetivamente decisivo é o tempo das ideias, as quais muitas vezes são colocadas no papel segundo uma ordem própria e que por vezes é preterida na hora da publicação. Isso não quer dizer que nas páginas que se seguem apresentarei uma ordem mais coerente de leitura dos textos do filósofo; pelo contrário, a ordem das publicações será essencial na construção de algumas teses de leitura, sobretudo aquelas que atravessam a obra do filósofo, como a questão da potência, da *poíesis* e da obra do homem; por outro lado, no entanto, por vezes um tema será recortado e virá em auxílio no desenvolvimento de um outro argumento. Esse é o caso, por exemplo, do tema da vida, cujos diferentes escritos a ele pertinentes foram reunidos para trazer à baila uma questão específica.

Também é decisivo dizer que ao longo desta tese não hierarquizei de forma alguma os textos de Agamben. Mesmo existindo e tendo sido realizado um grandioso projeto como o *Homo sacer*, o qual demandou mais de vinte anos de dedicação por parte de Agamben, isso não significa que haja textos “menores” ou “laterais”. Na verdade, o critério para integrar o projeto *Homo sacer* ainda é bastante obscuro para os estudiosos, pois a pertinência terminológico-temática dos textos dentro e fora do projeto não são evidentes. A tese, portanto, se deixa guiar pela temporalidade própria dos conceitos e habita o limiar entre as diferentes obras do filósofo, estejam elas ou não no interior da tetralogia. O mesmo vale para os prefácios e para as entrevistas de Agamben citados ao longo do texto.

Daniel Arruda Nascimento nos fornece nesse sentido uma boa regra de conduta metodológica para ler Agamben: “fazer um bom uso do texto do filósofo italiano é ser capaz de selecionar e acessar certas chaves de leitura que permitem abrir ambientes de compreensão do seu pensamento” (2018, p. 23). O que pretendo fazer nas páginas que se seguem não é de forma alguma uma tentativa de esgotar um tema, questão ou conceito em Agamben. Antes, o objetivo é o de pensar uma articulação entre duas chaves de leitura: a da arqueologia política

da técnica e a da *ars iuris* (o direito romano). O que essa articulação proporcionará não é uma sistematização do pensamento agambeniano; tampouco o exaurimento de uma influência específica (Heidegger, Benjamin, Schmitt, Foucault, Arendt, Weil, Marx, Benveniste, Illich ou Thomas). Antes, o que deverá aparecer é uma questão de fundo que parece nortear as escavações de Agamben, que assume, por vezes, a forma de um acesso crítico que faz vir à tona determinados estilos e preocupações que animam o seu empreendimento. Uma nova escavação, portanto, se instaura: a do próprio gesto-Agamben. Com esse intuito, as vias de acesso se dão por meio de uma seleção, por vezes, bastante específica. É por isso que a pesquisa muitas vezes parte da interrogação das terminologias. São elas que guiarão o percurso, na tentativa, a cada vez, escutar, a partir delas, a voz do filósofo.

1.4 SOBRE A ESTRUTURA

A Tese está dividida em três grandes capítulos.

No primeiro capítulo pretendo lançar as bases teórico-metodológicas da arqueologia política da técnica.

Na primeira seção se discutem os detalhes que compõem as peculiaridades que a investigação arqueológica adquire em Agamben. Indo para muito além de *Signatura rerum*, pretendemos mostrar que Agamben pensa uma noção própria de arqueologia, a qual extrapola aquela visada por Foucault. Se de um lado Agamben lê e reivindica a herança da arqueologia foucaultiana, por outro ele a torna impura, recorrendo a trabalhos de outras naturezas e com outras pretensões, como no caso de filósofos alemães como Benjamin, Heidegger, Arendt e Schmitt, de linguistas como Benveniste, de filósofos italianos como Enzo Melandri e historiadores franceses do direito como Yan Thomas, Louis Gernet, André Magdelain e Nicole Loraux. O destaque do capítulo recai, portanto, nos deslocamentos realizados por Agamben em relação à arqueologia foucaultiana por meio da introdução de elementos estranhos ela. Aos poucos veremos se destacar uma arqueologia assinada por Agamben, a qual permitirá pensar uma arqueologia da política e do direito.

Na segunda seção mostro como a questão da técnica de Heidegger, que aparece mais explicitamente apenas em alguns momentos específicos de *Homo sacer*, constitui um tema,

senão “o tema” por excelência, de Agamben, desde a publicação de seu primeiro livro, *O homem sem conteúdo*. O problema da técnica aparece também como portador de consequências para a estética. Veremos, além disso, que a noção de estética em Agamben pode ser pensada de forma análoga ao direito. A crítica que Agamben realiza do direito e da estética, portanto, diz respeito a um tipo de captura do fazer do homem.

Na terceira seção é o conceito técnica (*Gestell*) que ganhará relevo, sobretudo por meio de sua tradução na ideia de dispositivo. O ponto central do capítulo é compreender a relação entre técnica e governo, tendo em vista a leitura historicamente ampliada que Agamben realiza das técnicas biopolíticas do governo dos homens colocadas em prática no Ocidente cristão.

O segundo capítulo tem por objetivo mostrar as linhas fundamentais da constituição do que pode ser chamado de uma “técnica bio-jurídica”. A hipótese é a de que cada vez mais em seus trabalhos, Agamben confere espaço a uma literatura especializada na história das instituições, as quais inscrevem no real as possibilidades dos nossos modos de vida. Cada seção é dedicada a uma dessas instituições.

Na primeira seção trato da noção de linguagem em Agamben, sobretudo no que se mostra útil à compreensão ética, política e ontológica que a interrogação da linguagem tem em seus trabalhos.

Na segunda seção, dedicada ao *ius*, o esforço será o de mostrar os deslocamentos que acontecem nos estudos de Agamben no intervalo entre *A linguagem e a morte* e *Homo sacer*. Tendo em vista a constância da centralidade da linguagem nos estudos de Agamben, o objetivo num primeiro momento será o de mostrar que *Homo sacer* tem por premissa as operações de uma linguagem que podemos chamar de jurídica. Por linguagem jurídica não quero me referir exclusivamente à linguagem dos textos jurídicos, mas àquela língua que carrega consigo a força performativa da instituição; aquela língua capaz de dar as coordenadas das formas de vida possíveis. É tendo em vista a permanência da linguagem como tema, no entanto com uma especialização jurídico-política, que opto por ler o intervalo entre final dos anos 1980 e meados dos anos 1990 da obra de Agamben como uma passagem do *logos* ao *ius*. A centralidade do *ius* nos conduzirá a importantes conclusões a respeito da especificidade da biopolítica em Agamben, cujo conceito central, vida nua, passa a ser

compreendido pela ideia de ficção. É a linguagem jurídica, a linguagem que herdamos dos juristas romanos, sobretudo do IIº e IIIº século, que será investigada. Essa investigação conduzirá tanto à melhor compreensão do aspecto performativo dessa linguagem, quanto à ideia da exclusão originária como fundamento, algo que as frequentes pesquisas sobre a relação entre Agamben e as obras de Schmitt e Benjamin deixa escapar.

Na terceira seção, privilegiando-se o diálogo com Yan Thomas dedicado à *vita*, explora-se a leitura jurídica que Agamben realiza da biopolítica,. Pretendo mostrar três coisas: em primeiro lugar, a relação de Agamben com a biopolítica, destacando sobretudo o aspecto articulatório da noção de dispositivo que subjaz às suas investigações. Em segundo lugar, a importância do ensaio *Vita necisque potestas* de Yan Thomas, que servirá para Agamben introduzir diferenças em relação aos diagnósticos de Hannah Arendt e de Michel Foucault. Por fim, junto com as reflexões precedentes acerca do estatuto do direito em Agamben, pode-se compreender os detalhes da relação entre direito e biopolítica em seus trabalhos.

A quarta seção consiste numa discussão sobretudo com Simone Weil a respeito da noção de pessoa. Argumento que, apesar de Agamben não recorrer muito frequentemente à pessoa enquanto um termo técnico seu, a lógica jurídica por detrás desse conceito é bastante próxima àquela da vida nua enquanto uma vida separada de sua forma. Importantes diferenciações em relação aos trabalhos de Roberto Esposito poderão ser arriscadas a partir dessas considerações.

A quinta seção se volta à noção de *corpus* e também objetiva uma leitura ampliada dessa noção nos escritos de Agamben, sobretudo no que toca à relação com a noção de trabalho. O ponto central do capítulo consiste na depuração metodicamente feita por Agamben da noção de *uso do corpo* no primeiro capítulo de *Uso dos corpos*. Lançando mão do debate com Yan Thomas, busco mostrar que há três teses em jogo no que concerne à leitura da atividade do escravo na antiguidade clássica. A primeira é a física ou aristotélica; a segunda é a que privilegia a instituição jurídico-social do corpo do escravo, o que permite sua visada comercial; a terceira tese, que é a mais importante para a arqueologia política da técnica, é apresentada apenas no terceiro capítulo, tendo em vista que ela pressupõe um

diálogo com Heidegger. Desde já, no entanto, pode-se adiantar: trata-se da tese técnica, que busca pensar o escravo em seu ser instrumento.

O terceiro capítulo da tese se volta à filosofia do uso. Num diálogo constante com o problema da técnica, que cinde, separa e articula com vistas ao governo, o uso emerge como alternativa ética, ontológica e política ao pensamento da técnica. Nesse capítulo, a argumentação toma uma outra velocidade. Em vez de seções e subseções, apresento uma sequência argumentativa em três partes, as quais têm por objetivo acompanhar a lapidação da noção agambeniana de uso até sua formulação propriamente política. Assim, a primeira parte é mais destrutiva, no sentido de depurativa, da noção de uso. Nesse momento, duas depurações são centrais: a primeira é em relação à noção de *energeia*, que é feita por meio da recusa de um certo legado aristotélico-escolástico; a segunda é em relação à filosofia do cuidado. O que se encontra no horizonte dessas lapidações é a possibilidade de uma política para além do governo e da biopolítica, o que Agamben reserva sob o nome de Ingovernável. Nessa ocasião, o diálogo privilegiado é com Foucault e Heidegger. Um elemento central que surge dessa depuração é a noção de familiaridade. O coração da arqueologia política da técnica aparece logo na sequência da discussão com Heidegger, ainda na primeira parte do terceiro capítulo. Mostro de que modo Agamben realiza deslocamentos no interior da investigação da técnica em relação a Heidegger, fazendo dela uma questão precipuamente política. É também nesse momento que se torna manifesta a relação entre técnica e escravidão, que consiste na terceira tese que Agamben nos apresenta a respeito do modo como nossa tradição jurídica, política e teológica fundamenta um dos segredos da estrutura governamental de poder (e da dominação capitalista). Na segunda parte do terceiro capítulo, onde se aborda a parte mais construtiva da reflexão de Agamben sobre o uso, observa-se uma circunscrição linguístico-ontológica da noção de uso. Ali, pretendo mostrar de que modo o uso se apresenta como um modo de ser e como um modo de habitar. Por fim, segue-se a terceira parte, que tem a pretensão de retomar os principais momentos do terceiro capítulo e mostrar de que modo a filosofia do uso corresponde, em Agamben, a uma teoria política do Ingovernável. Contrapondo-se à subjetividade ainda em voga na tradição do cuidado, Agamben enfatiza o sujeito do uso, isto é, um uso que é habitado por um sujeito.

2. ARQUEOLOGIA, TÉCNICA, DISPOSITIVO

Ha una tale sfiducia nel futuro che fa i suoi progetti per il passato – Ennio Flaiano

Se há um título conceitual para a filosofia de Agamben, que se nutre de modo irreduzível às diversas correntes do pensamento contemporâneo, esse título é *arqueologia filosófica*. Habitando os pontos de maior indistinção entre estruturalismo, hermenêutica, lógica, dialética, genealogia e desconstrução, o pensamento de Agamben se erige num campo interminável de escavações filosóficas. Nesse sentido, uma pesquisa sobre a recepção, reformulação e implicações do conceito de arqueologia a partir de sua obra pode ser elucidativa no que diz respeito ao modo como a filosofia contemporânea tem lidado com esse conceito e com seus temas. Se, para Agamben, o método, em ciências humanas, não antecede, mas sucede à prática de pesquisa, nossa investigação, por razões exclusivamente de caráter expositivo-didático, fará o caminho inverso: partiremos de uma reflexão sobre o método, o qual, aqui, abandona os seus protocolos epistolares e é convidado a fazer parte desta meditação na qual sujeito, objeto e método são apreendidos num campo de imanência, isto é, sem que sejam concebidos como previamente dados e separados uns dos outros como realidades autônomas. Assim, nas primeiras páginas desta tese, partimos dos contornos gerais da arqueologia, tentando, aos poucos, circunscrever as suas nuances em Agamben; trata-se, então, de uma tentativa de realizar o que tanto Giorgio Agamben quanto Benedito Nunes tentaram apreender pela ideia de “arqueologia de uma arqueologia”. É o que abordaremos sumariamente.

2.1 ARQUEOLOGIA DA ARQUEOLOGIA

A ideia que guia as minhas reflexões é que a arqueologia e não a futurologia é a única via de acesso ao presente – Agamben

Por isso, devo confessar que, no que me diz respeito, escrevo para o passado, certamente não para a posteridade e muito menos para os meus contemporâneos. Arqueologia é literalmente um projeto no passado. É preciso eliminar da política e

da arte o conceito de futuro, que, como suponho que saibam, hoje não é senão um dispositivo para tornar o presente ininteligível - Agamben

Muito já se comentou, no Brasil e no exterior, sobre a arqueologia na França, com destaque para sua matriz foucaultiana⁷. No entanto, como numa espécie de “simultaneidade epistemológica” (FOUCAULT, 2001a, p. 1028), se atentarmos para outros autores, inclusive de nacionalidades distintas, encontraremos outros projetos de arqueologia. Haveria algo em comum entre essas arqueologias? Quais as condições necessárias e suficientes para o surgimento de uma preocupação, sobretudo no final dos anos 1960, com a arqueologia? Pois não apenas Foucault, mas também Ricoeur (Cf. RICOEUR, 1965) na França elaborara uma teoria sobre a arqueologia. E na Itália, conforme nos relata Agamben, haveria um projeto arqueológico sendo desenvolvido de forma autônoma à arqueologia de Foucault. O que fez com que essas arqueologias – que somente com a obra de Enzo Melandri na Itália viessem a estabelecer um canal direto de comunicação – viessem a compartilhar conceitos, teorias e objetos? Não seria hora de fazermos uma arqueologia de outras arqueologias e não mais nos restringirmos à arqueologia foucaultiana? Em que momento a arqueologia deixou de ser um conceito das ciências naturais e passou efetivamente a ser um termo técnico da filosofia?

Não pretendemos aqui responder a todas essas questões. Nosso objetivo é mais modesto. Acreditamos que o estudo de uma ideia alargada de arqueologia permitirá um olhar renovado ao trabalho já bastante comentado de Foucault, trazendo novos elementos para o debate; também permitirá uma reavaliação e até mesmo a reabilitação de conceitos e questões num primeiro momento desviados pela arqueologia e genealogia foucaultiana. Esse é o caso do “edifício jurídico”, cuja centralidade foi colocada em suspenso por Foucault em suas análises nos anos 1970 para que outras dinâmicas do poder, tais como a biopolítica e a governamentalidade, pudessem ser enxergadas. Com isso não queremos dizer que não há uma reflexão sobre o direito em Foucault. O que não há em Foucault – e ele certamente nunca pretendeu o fazer – é uma análise jurídica do poder. A estrutura da lei consiste, para ele, naquilo que a filosofia política em geral discutia. A ele interessa enxergar outras dinâmicas

⁷ Desde a década de 1960, no Brasil e no exterior, o tema da arqueologia foi abordado quase que exclusivamente na via de Michel Foucault. No Brasil destacamos: NUNES, B. “A arqueologia da arqueologia”. In. O dorso do tigre. São Paulo: Perspectiva, 1976; MACHADO, R. “A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas”. In. Revista Discurso. São Paulo, n. 5, pp. 87-118, 1974; MACHADO, R. Foucault, ciência e o saber. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. RIBAS, T. *Foucault: saber, verdade e política*. São Paulo: Intermeios, 2017. Na França destacamos SABOT, P. *Lire les mots et les choses*. Paris: Puf, 2006.

do poder, tornadas em sua grande maioria ofuscadas pelo reflexo da lei. Agamben e as arqueologias certamente se beneficiaram muito disso e, agora, munidos das reflexões foucaultianas sobre a governamentalidade e as sociedades de normalização, podem reintroduzir as questões colocadas de início em suspenso. Após Foucault, podemos, finalmente, com Agamben e outros, retomar a pergunta pelas técnicas “bio-jurídicas” ao horizonte da governamentalidade.

A noção de arqueologia na obra de Agamben vem aparecendo de forma explícita pelo menos desde o ensaio *Potência do pensamento*, publicado pela primeira vez em 1987, o qual, sucessivamente, veio a integrar a obra homônima. Nele, Agamben se refere a uma “arqueologia da subjetividade”. Ao analisar a noção de “faculdade” em Aristóteles, Agamben afirma: “nesse sentido, a doutrina aristotélica da potência contém uma *arqueologia da subjetividade*, é o modo como o problema do sujeito se anuncia a um pensamento que não tem ainda essa noção” (AGAMBEN, PP, p. 243, destaque nosso). A partir de 1995, Agamben dá início à publicação de sua obra magna *Homo sacer*, finalizada apenas em 2014 com o volume *Uso dos corpos*. Ao longo da obra, além das diversas referências ao método arqueológico e à noção de arcaico e arquétipo – as quais, por causa da noção de arqueologia, ganham status de termo técnico em Agamben (AGAMBEN, C, p. 69) –, podemos destacar alguns usos mais relevantes do termo que anunciam uma investigação arqueológica em ato. Nesse sentido, em *O sacramento da linguagem*, temos uma “arqueologia do juramento”; em *Opus dei*, temos uma “arqueologia do dever”; em *O reino e a glória*, temos uma “arqueologia da glória”; em *Uso dos corpos*, temos a “arqueologia da escravidão”, assim como uma “arqueologia da ontologia”. Esse aspecto de pesquisa arqueológica é tão importante para o filósofo italiano, que no volume final da série ele caracteriza a totalidade do projeto *Homo sacer* como uma “arqueologia da política” (AGAMBEN, UC, p. 295). Em 2004, Agamben prefacia a reedição do livro de Enzo Melandri, originalmente publicada em 1968, *La linea e il circolo*. Nesse prefácio, intitulado *Archeologia di un'archeologia*, Agamben assinala de forma inequívoca a importância do método arqueológico no desenrolar de seus trabalhos. De acordo com Agamben, Melandri pretende realizar um estudo sobre a noção de analogia (que, já podemos adiantar, Agamben incorpora em seu método arqueológico pelo conceito de paradigma). Em meio a esse estudo, Melandri destaca o conceito de arqueologia dentre as formas privilegiadas de conhecer e de pensar, inconfundível com a lógica, com a dialética, com a hermenêutica e com a arte, apesar de dividir fronteiras com todos esses campos. Em

Autoritratto nello studio, de 2017, quando menciona retrospectivamente seus trabalhos, sobretudo ao pensar uma preocupação partilhada com Yan Thomas, Agamben chama a série *Homo sacer* de uma “arqueologia do direito”. Em 2008, temos *O que é o contemporâneo*, que, como veremos mais adiante, explora a noção de arqueologia como um estudo do presente. Também em 2008 é publicado *O que resta de Auschwitz*, onde o tema da arqueologia é explorado, a fim de contrapor o conceito de *arquivo* ao conceito de *testemunho*. Em 2009, Agamben publica *Signatura rerum: sobre o método*. Neste livro encontramos os três textos essenciais para a compreensão da noção de arqueologia em Agamben: o primeiro sobre o paradigma; o segundo sobre a assinatura; o terceiro dedicado ao que Agamben chama de arqueologia filosófica. Em 2012, Agamben intitula sua aula magistral na Sicília de *Arqueologia da obra de arte*, dando sequência a reflexões que o acompanham desde a publicação de seu primeiro livro, de 1970. Dessa forma, é possível inferir que desde o seu primeiro trabalho até os mais recentes, Agamben vem pensando um método para falar do presente. Esse método é composto por vários elementos. O que pretendemos mostrar nesse primeiro capítulo é que ele se instaura a partir de uma trama bastante complexa, que envolve uma densa meditação sobre a linguagem, sobre o tempo e também sobre determinadas polêmicas envolvendo as críticas derridianas aos arqueologistas.⁸

Uma vez expostas as ocorrências mais evidentes da noção de arqueologia na obra de Agamben, passaremos agora a uma descrição geral de como opera a arqueologia em Michel Foucault, com destaque para sua formulação em *Arqueologia do saber*; em seguida, exploraremos a técnica de exposição de sua própria concepção de arqueologia por parte de

⁸ Derrida é bastante irônico ao comentar o que poderíamos descrever como uma fixação pela *arché* em Agamben: “normalmente é o caso nesse autor, seu gesto mais irreprimível consiste regularmente em reconhecer prioridades que teriam sido desconsideradas, ignoradas, negligenciadas, que não se tinha sabido ou podido reconhecer, por falta de saber, por falta de leitura ou de lucidez, de força de pensamento – prioridades, então, das *primeiras vezes*, das iniciativas inaugurais, dos eventos instituidores que se teria denegado ou negligenciado, então em verdade, prioridades que são primazias, principados, assinados pelos príncipes de começo que todo o mundo, salvo o autor, bem entendido, teria ignorado” (DERRIDA, 2016, p. 141). Mais adiante, Derrida afirma ironicamente que “essa é a definição, a vocação, até mesmo a reivindicação essencial da soberania. Aquele que assume atos de soberano ou que pretende tomar o poder como soberano diz ou subentende sempre: mesmo que eu não seja o primeiro a fazê-lo ou a dizê-lo, eu sou o primeiro ou o único a conhecer e reconhecer que *teria sido* o primeiro” (DERRIDA, 2016, p. 141). Ainda não satisfeito com a crítica, nas páginas que se seguem de seu livro, Derrida passa a ironizar os “primeiros” de Agamben. Hegel teria sido o primeiro a reconhecer a complexa estrutura da linguagem; Píndaro teria sido o primeiro a formular o enigma da soberania; Löwith teria sido o primeiro a mencionar o fenômeno que caracteriza a modernidade da politização da vida; e Lévinas teria sido o primeiro a compreender o sentido verdadeiro da relação entre Heidegger e o nazismo”. Segundo Dickinson (2008), Agamben foi sensível às críticas de Derrida, as quais não se estendiam apenas a Agamben, mas também a Freud e Foucault. A eles, Derrida acusava de “febre de arquivo”.

Agamben, que se dá a partir de uma *interpretação* de Foucault, isto é, a partir não de uma exegese fiel às intenções iniciais e manifestas do autor comentado, mas da busca dos elementos que Agamben crê poder serem desenvolvidos; procuraremos, ainda, mostrar alguns caminhos possíveis para a continuidade da pesquisa em torno da noção de arqueologia, de forma a contemplar outras preocupações de Agamben, como é o caso da arqueologia da técnica, da política e do direito.

2.1.1 L'ARCHÉOLOGIE

Dans tout dispositif, nous devons démêler les lignes du passé récent et celles du futur proche : la part de l'archive et celle de l'actuel, la part de l'histoire et celle du devenir, la part de l'analytique et celle du diagnostic. Si Foucault est un grand philosophe, c'est parce qu'il s'est servi de l'histoire au profit d'autre chose : comme disait Nietzsche, agir contre le temps, et ainsi sur le temps, en faveur je l'espère d'un temps à venir. Car ce qui apparaît comme l'actuel ou le nouveau selon Foucault, c'est ce que Nietzsche appelait l'intempestif, l'inactuel, ce devenir qui bifurque avec l'histoire, ce diagnostic qui prend le relais de l'analyse avec d'autres chemins – Gilles Deleuze

É bastante conhecida a noção de “arqueologia” segundo os desenvolvimentos dados por Michel Foucault em seus escritos dos anos 1960, sobretudo com a publicação de seu quarto título, *Arqueologia do saber*, de 1969⁹. Com base no relato do próprio filósofo, sua obra pode ser compreendida a partir de diferentes enfoques e deslocamentos (FOUCAULT, 2001b, p. 1428). Dessa forma, o primeiro desses enfoques é dado por Foucault sobre a noção de saber e o nome pelo qual ficou conhecido esse período é de “arqueologia”. Os trabalhos ditos arqueológicos podem ser situados nos anos 1960. Na sequência, apesar de não haver uma ruptura ou alteração fundamental da metodologia foucaultiana¹⁰, o enfoque de suas

⁹ Antes do livro de 1969, a noção de arqueologia havia aparecido na obra de Foucault apenas timidamente, tendo apenas uma ocorrência no prefácio de *As palavras e as coisas*.

¹⁰ A respeito da continuidade ou descontinuidade no interior do pensamento foucaultiano é bastante controvertida, sobretudo na passagem da arqueologia à genealogia. Dreyfus e Rabinow, por exemplo, afirmam haver um “abandono do projeto arqueológico” no início da genealogia (Dreyfus e Rabinow, p. XXIII). No mesmo sentido temos Blanchot, para quem a partir de 1975, com a publicação de *Vigiar e punir*, haveria a substituição da preocupação com a prática discursiva pela da prática social. A perspectiva que adotamos aqui é contrária a essas: entendemos que a distinção entre arqueologia e genealogia é muito mais terminológica do que

pesquisas recai sobre a noção de poder, dando assim início à chamada fase genealógica. Esse enfoque sobre a noção de poder e dos dispositivos, que jamais deixam de se relacionar à temática do saber, é explícito a partir dos cursos e publicações dos anos 1970. A partir dos anos 1980, temos novos e importantes deslocamentos, com a análise das práticas de si, período conhecido como “genealogia da ética”.

Para além dos deslocamentos internos à trajetória de Foucault,¹¹ a arqueologia pode ser entendida como um momento privilegiado desse percurso intelectual, sobretudo por inaugurar um modo particular de acesso e de descrição do *arquivo*. Arquivo, para Foucault, é o conjunto de discursos *efetivamente pronunciados*, que, todavia, não pertencem exclusivamente ao passado, seja ele remoto ou recente. O arquivo abrange esse conjunto de discursos que continuam funcionando – que não cessam de agir – e que não param de se transformar com o tempo, tornando possível o aparecimento de outros discursos (FOUCAULT, 2001a, p. 800). Lançando mão do título de seu livro, *As palavras e as coisas*, Foucault explica: não se trata, para a arqueologia, de partir das palavras ou das coisas e verificar de que forma ocorreria a articulação de ambos no interior do discurso (FOUCAULT, 2008, p. 61); também não se trata de entender de que forma as palavras nos impõem recortes de mundo, ou o contrário, de entender como as coisas, a partir de operações dos sujeitos, seriam transcritas na superfície das palavras. Antes, ela busca analisar os discursos eles mesmos, isto é, as *práticas discursivas*, situadas *entre* as palavras e as coisas. Para Foucault, as práticas discursivas instauram uma relação que forma, constrói, palavras e coisas. A relação é primeira e as palavras e as coisas são segundas, são efeitos. A análise do discurso que ela propõe visa a mostrar a existência de regras de formação de objetos, de conceitos e de teorias que são operacionalizadas pelas práticas discursivas e que são capazes de explicar o que pode ser visto ou dito num determinado discurso, ou ainda em que aspecto ou nível um objeto pode ser analisado (FOUCAULT, 2001a, pp. 804-805). Nesse sentido, a arqueologia

substantiva. O que mudaria de uma para a outra é da ordem do enfoque, e não da natureza. Nesse sentido, a arqueologia serviria de uma “propedêutica à genealogia”.

¹¹ A respeito da “natureza” dos trabalhos de Foucault, seguimos a interpretação de Deleuze (2004), Ribas (2017), Paltrinieri (2012) e Oulc’hen (2014), que não buscam nos escritos do filósofo um eixo central a partir do qual um projeto filosófico se constituiria. Eles aproximam-se da ideia de que a obra de Foucault deve ser encarada como uma “caixa de ferramentas”, que aponta para a necessidade de interpretar seus textos a partir da noção de “experiências de pensamento”. Isso significa, por um lado, a rejeição da busca em seus trabalhos de uma teoria no sentido forte, como se um árduo trabalho de exegese de seus textos pudesse explicitar uma doutrina foucaultiana ou uma espécie de questão fundamental ou projeto filosófico. Por outro lado, isso não implica um abandono completo da exegese. Antes, abordar os trabalhos de Foucault como uma caixa de ferramentas implica a necessidade de renunciar às opções rápidas do uso ou da exegese de seus textos. É preciso colocar essas duas atitudes à prova uma da outra.

permite compreender as transformações pelas quais as ciências empíricas como a medicina, a economia política, a linguística (e não tanto a matemática ou a física) passariam: “a *arqueologia* que acabo de escrever é um tipo de teoria para uma história do saber empírico” (FOUCAULT, 2001a, p. 806). Logo, a arqueologia é antes de tudo uma análise das práticas discursivas, e não tanto uma análise das coisas, das palavras ou da forma como palavras e coisas podem ser articuladas. E essas práticas discursivas são compostas, por sua vez, pelos enunciados. Nos termos do próprio Foucault:

O enunciado não é, pois, uma unidade elementar que viria somar-se ou misturar-se às unidades descritas pela gramática ou pela lógica. Não pode ser isolado como uma frase, uma proposição ou um ato de formulação. Descrever um enunciado não significa isolar e caracterizar um segmento horizontal, mas definir as condições nas quais se realizou a função que deu a uma série de signos (não sendo esta forçosamente gramatical nem logicamente estruturada) uma existência, e uma existência específica. Esta a faz aparecer não como um simples traço, mas como relação com um domínio de objetos; não como resultado de uma ação ou de uma operação individual, mas como um jogo de posições possíveis para um sujeito; não como uma totalidade orgânica, autônoma, fechada em si e suscetível de – sozinha – formar sentido, mas como um elemento em um campo de coexistência; não como um acontecimento passageiro ou um objeto inerte, mas como uma materialidade repetível (FOUCAULT, 2008, p.123).

Assim, os enunciados se distinguem das frases, das sentenças e das proposições. Sua análise não pode ser feita pela lógica, na medida em que a arqueologia pretende apreender os enunciados em sua existência e materialidade. Isto é, independentemente de serem verdadeiros ou falsos – pois de um enunciado, ao menos no registro com o qual trabalhamos, apenas a existência pode ser constatada – e pelo fato de estarem sempre integrados num conjunto com outros enunciados, eles estão funcionando e produzindo efeitos. Analisar as práticas discursivas, por fim, quer dizer: tomar o discurso em sua existência manifesta, como uma prática que obedece a regras. Isto é, a arqueologia não visa explicitar o que subjaz aos discursos existentes (sua verdadeira intenção) ou o que constitui o pensamento dos homens. Ela não visa uma “análise do pensamento”. Não quer descobrir a intenção do sujeito falante ou reconstruir o verdadeiro discurso escondido por detrás dos enunciados. A descrição visada pela arqueologia foucaultiana se relaciona sempre com os enunciados a partir da exterioridade, buscando descrever o campo de realidade possibilitado e produzido pelos enunciados com seus elementos e lacunas.

2.1.2 SÉMIOLOGIE

A verdade só se legitima arqueologicamente - Agamben

Há, segundo Agamben, um “fio secreto” unindo o livro de 1969 de Foucault, *A arqueologia do saber*, e os trabalhos de Émile Benveniste. Essa leitura cruzada de Foucault e Benveniste ocorrerá em diferentes momentos nos trabalhos de Agamben, apesar de nunca assumirem a forma de um debate reconstruído, tal como Agamben o faz a respeito de Benjamin e Schmitt no célebre capítulo *Luta de gigantes acerca de um vazio em Estado de exceção*.¹² Ao longo desta tese, iremos aprofundar ao menos três importantes passagens nas quais Agamben mobiliza o arqueólogo e o linguista, a fim de produzir uma arqueologia assinada por Agamben a partir do tensionamento de suas investigações. O primeiro desses encontros diz respeito às formulações úteis à Agamben na criação de sua própria arqueologia; o segundo encontro ocorrerá quando abordarmos, no segundo capítulo, a noção de instituição; o terceiro encontro ocorrerá no terceiro capítulo, quando tratamos da questão da subjetividade implicada no conceito de *chresis*.

A partir da consideração da dimensão do discurso, tanto Foucault quanto Benveniste privilegiam em suas análises aquilo que é expresso conceitualmente pela ideia de *enunciado*: “é o fato de ter tomado explicitamente como objeto não as frases nem as proposições, e sim, precisamente os enunciados, não o texto do discurso, e, sim, o fato de ele ter lugar, que constitui a novidade incomparável da *Arqueologia*” (AGAMBEN, RA, p. 140). Tanto Benveniste quanto Foucault pretendem desviar do que a tradição da linguística moderna convencionou entender como sendo a linguística de Saussure, a qual foi cristalizada numa determinada concepção da semiologia. Conforme definido por Saussure, a semiologia corresponde à “*ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social*”; ela constituiria uma parte da Psicologia social e, por conseguinte, da Psicologia geral; chamá-la-emos de *Semiologia* (do grego *semeion*, signo. Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem” (SAUSSURE, 2012, p. 47). Na semiologia, a noção de signo linguístico aparece

¹² Sobre a relação entre os estudos de Benveniste e Foucault, Agamben afirma em *Signatura rerum* que “embora o nome de Benveniste não figure no livro [Arqueologia do saber] e apesar do fato de que Foucault poderia não conhecer os últimos artigos dele, um fio secreto une o manifesto da epistemologia foucaultiana às teses do linguista” (AGAMBEN, SR, p. 87)

como um centro e um limite de toda investigação. Esse é o veredito tanto de Agamben quanto de Benveniste. Para este, a semiologia foi “paradoxalmente bloqueada pelo mesmo instrumento que permitiu sua criação: o signo” (BENVENISTE, 1974, p. 64). Para Saussure, o signo linguístico é uma entidade psíquica composta de duas faces, as quais não devem ser confundidas com uma coisa e uma palavra. A dupla constituição do signo linguístico em Saussure é composta pelo “conceito” e pela “imagem acústica”, os quais estruturam o signo linguístico em significante e significado (SAUSSURE, 2012, p. 107). A dupla constituição do signo linguístico, contudo, não dá conta do duplo modo de significação da linguagem, o qual, nos termos de Benveniste, se estrutura na diferença entre o semiótico e o semântico e, nos termos de Foucault e de Melandri, se estrutura na diferença entre a semiologia e a hermenêutica.¹³

Da parte da arqueologia foucaultiana também encontramos um deslocamento essencial: o da suspensão do significado e do significante enquanto objetos propriamente ditos de estudo. Nas palavras de Foucault: “trata-se de suspender, no exame da linguagem, não apenas o ponto de vista do ‘significado’ (o que já é comum agora), mas também o do ‘significante’, o que corresponderia a um afastamento tanto de Saussure como de Lacan” (FOUCAULT, 2008, p. 126). Segundo Foucault, em *A arqueologia do saber*, “certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse ‘mais’ que os torna irredutíveis à língua e ao ato de fala. É esse ‘mais’ que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever” (FOUCAULT, 2008, p. 55). Esse suplemento a que Agamben se refere, isto é, esse “a mais” consiste naquilo que Foucault chama de enunciado. Percebemos, então, que Foucault se recusa a inscrever a arqueologia no registro de uma investigação sobre a *langue*, de modo a também rejeitar sua localização no lado da *parole*.

De modo análogo, Benveniste, em *Semiologia da língua*, pretende realizar um alargamento da pesquisa semiológica saussuriana, tendo em vista que a língua, para

¹³ Entre os parágrafos 15 e 18 do texto *Teoria das assinaturas*, que integra o livro *Signatura rerum*, o objetivo de Agamben consiste em reconstruir o campo daquilo que em Foucault veio a constituir o campo dos enunciados. O registro das assinaturas em Agamben coincide com aquele dos enunciados em Foucault. Isto é, tanto o enunciado quanto as assinaturas são distintos da oração, da frase, do período, do ato de fala, mas também das relações gramaticais, das relações lógicas e das relações sintáticas que compõem a unidade dos signos e o sentido dos discursos. Por isso, o campo pertinente tanto às assinaturas quanto aos enunciados é aquele que se abre entre semiologia e hermenêutica, entre semiótico e semântico. Tanto as assinaturas quanto os enunciados consistem na marcação dos signos linguísticos no âmbito de sua existência e atuam deslocando sua interpretação e eficácia. (AGAMBEN, SR, p. 90-91).

Benveniste, é constituída por uma *dupla significação*. Não se trataria, portanto, apenas de isolar a *langue* da *parole* e eleger a *langue* como o objeto privilegiado da linguística. A dupla significação da linguagem, para Benveniste, diz respeito à distinção entre o semiótico e o semântico. Enquanto o primeiro remeteria ao estudo do signo linguístico, o segundo remeteria ao estudo do modo de significação presente no discurso (BENVENISTE, 1974, p. 133). Enquanto o primeiro é regido pela regra da arbitrariedade – isto é, sem remeter a referente algum –, o segundo corresponde ao momento em que se assume o conjunto dos referentes para a produção de uma mensagem. Essa distinção é importante, pois notamos que ela realiza um alargamento da noção de *langue* e, mais importante ainda, revitaliza a semiologia, que ao se fundar na noção de signo acabava por obstaculizar o estudo da frase, do enunciado e do discurso, os quais, no registro da semiologia saussuriana, são remetidos ao âmbito da *parole* (BENVENISTE, 1974, p. 134-135). É nesse contexto que Benveniste anuncia o surgimento de uma *semiologia de segunda geração*; uma semiologia que seria capaz, ao mesmo tempo, de realizar uma análise intralinguística – por meio do estudo dos discursos – e uma análise translinguística – que se ampara num estudo de textos e obras por meio de uma semântica da enunciação.

Até aqui, podemos de fato enxergar uma simetria entre os projetos de Foucault e de Benveniste, ao menos no que diz respeito a um alargamento do âmbito da linguagem visado pela ciência da língua. O escopo da arqueologia foucaultiana e da linguística benvenstiniana pretendem alargar a análise da linguagem, de modo a ultrapassar os signos em direção à oração, ao discurso, mas sobretudo ao enunciado e à enunciação.¹⁴ No entanto, a sobreposição desses dois desvios leva Agamben a uma reformulação – por ele não tão claramente explicitada – de conceitos basilares da arqueologia foucaultiana. Podemos verificar que a preocupação de Agamben é outra em relação àquela de Foucault na medida em que ele procura aprofundar o tema da linguagem nos termos de Benveniste. Por outro lado, é estranha ao linguista a noção de arqueologia, bem como a preocupação com uma apreciação do presente num sentido extralinguístico.¹⁵ Portanto, a arqueologia filosófica de Agamben emerge da apropriação *interpretativa* de Foucault e de Benveniste. Para explicitarmos e caracterizarmos esse gesto de apropriação e interpretação que Agamben faz

¹⁴ Agamben não parece se deter muito sobre as definições de discurso e de enunciado de Foucault e de Benveniste, o que reforça nossa hipótese de que há um uso interpretativo de certos autores para a formulação de conceitos próprios.

¹⁵ O debate aqui é com o Benveniste de *Problemas de linguística geral*, e não tanto com o do *Vocabulário das instituições indo-europeias*.

do arqueólogo e do linguista, é útil compararmos dois excertos que tratam da noção de arquivo. Essa comparação nos permite constatar as proximidades e a distâncias dos projetos arqueológicos. Segundo Foucault:

Entre a *lingua* que define o sistema de construção das frases possíveis e o *corpus* que recolhe passivamente as palavras pronunciadas, o *arquivo* define um nível particular: o de uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados como tantos acontecimentos regulares, como tantas coisas oferecidas ao tratamento e à manipulação. Não tem o peso da tradição; não constitui a biblioteca sem tempo nem lugar de todas as bibliotecas, mas não é, tampouco, o esquecimento acolhedor que abre a qualquer palavra nova o campo de exercício de sua liberdade; entre a tradição e o esquecimento, ele faz aparecerem as regras de uma prática que permite os enunciados (FOUCAULT, 2008, p. 147).

De imediato, podemos destacar algumas características do arquivo: o arquivo, para Foucault, é uma prática que faz surgir enunciados. Agamben chega a dizer, em *Signatura rerum*, que a “novidade incomparável” da arqueologia é a assunção explícita dos enunciados como “objetos” de análise (AGAMBEN, SR, p. 87). A importância dos enunciados para Agamben é que eles não estão nas palavras nem nas coisas, tampouco nos significantes ou nos significados, mas também não no semântico ou no semiótico. O arquivo é, portanto, marcado pela multiplicidade e pela positividade dos enunciados (AGAMBEN, RA, p. 145). A arqueologia foucaultiana, reconhece Agamben, “permite constituir contextos e conjuntos, na existência positiva de ‘figuras’ e de séries” (AGAMBEN, SR, p. 19). Apesar disso, a arqueologia agambeniana é irreduzível à foucaultiana. A diferença entre elas é constatável já quando acompanhamos a reformulação do conceito de arquivo em *O que resta de Auschwitz*. Há, como veremos na seguinte citação, a inclusão do não-dito como parte integrante do arquivo:

Como conjunto das regras que definem os eventos de discurso, o arquivo situa-se entre a *langue*, como sistema de construção das frases possíveis – ou seja, das possibilidades de dizer – e o *corpus* que reúne o conjunto do já dito das palavras efetivamente pronunciadas ou escritas. O arquivo é, pois, a massa do não-semântico, inscrita em cada discurso significante como função da sua enunciação, a margem obscura que circunda e limita toda concreta tomada de palavra. Entre a memória obsessiva da tradição, que conhece apenas o já dito, e a demasiada desenvoltura do esquecimento, que se entrega unicamente ao nunca dito, o arquivo é o não-dito ou o dizível inscrito em cada dito, pelo fato de ter sido enunciado, o fragmento de memória que se esquece toda vez no ato de dizer *eu*. É nesse ‘*a priori* histórico’, suspenso entre *langue* e *parole*, que Foucault instala o seu canteiro e funda a arqueologia como ‘tema geral de uma descrição que interroga o já dito no plano de sua existência’ – ou seja, como sistema das relações entre o não-dito e o

dito em cada ato de palavra, entre a função enunciativa e o discurso sobre o qual se projeta, entre o fora e o dentro da linguagem (AGAMBEN, RA, p. 145).

Esse trecho de *O que resta de Auschwitz* nos fornece uma interpretação por parte de Agamben cuja novidade podemos apreender ao notarmos que se trata de uma quase paráfrase alterada do texto foucaultiano. A introdução do elemento pressuposto no arquivo (o não-dito, o dizível, o não-semântico, o fora da linguagem significante) é uma das novidades trazidas por Agamben aos estudos arqueológicos, e que não deixam de apontar para uma direção indesejada por Foucault. Isso porque, ao indicar essa dimensão do “puro acontecimento da linguagem”, do “ter lugar da linguagem”, que coincidiria com o não-dito – com o fora, com o excedente – daquilo que efetivamente foi dito, Agamben pretende alçar ao nível da ontologia. O evento de linguagem no sentido de um autorreferir-se presente em toda enunciação extrapola os limites da arqueologia foucaultiana, sobretudo ao manifestar um interesse pelo não-dito (FOUCAULT, 2008, p. 124). Nesse sentido, também para Deleuze essa não poderia ser a arqueologia de Foucault, para a qual “não há possível nem virtual no domínio dos enunciados, tudo lhe é real, e toda realidade lhe é manifesta: só conta aquilo que foi formulado, lá, a determinado momento, e com tais lacunas, tais brancos” (DELEUZE, 2004, p. 13). Para Foucault, a arqueologia não busca uma estrutura permanente e comum a todos os enunciados, como nos parece tentar convencer Agamben. O dizível, o virtual, o possível não são contemplados pela arqueologia foucaultiana. Esta é pura atualidade, pura atualização, presença, positividade. Sem, portanto, considerar a tradição, o esquecimento, o ocultamento. Certamente, Foucault estava ciente da possibilidade de extração de consequências ontológicas de seu “método”. Contudo, “a arqueologia”, afirma Foucault, “não era completamente nem uma teoria nem completamente uma metodologia” (FOUCAULT, 2001a, p. 1025). A sutileza da arqueologia foucaultiana reside justamente na recusa em dar esse passo rumo a uma ontologia dos enunciados.¹⁶ Assim, sem explicitar o quão consciente estava acerca das implicações ontológicas de seu método, Foucault volta-se ao que realmente foi dito em determinado campo de saber, e que assim contribuiu para a existência de determinados objetos, sujeitos, conceitos e estratégias numa situação histórica.

¹⁶ No caso de Agamben, o caráter ontológico de sua arqueologia fica evidente quando, no parágrafo 18 de *Teoria das assinaturas*, presente em *Signatura rerum*, e prolongando a tese kantiana segundo a qual a existência não consiste numa propriedade real, ele define a existência não como um conceito, mas como uma assinatura. A consequência desse deslocamento é que “a ontologia é, nesse sentido, não um saber determinado, mas a arqueologia de todo saber” (AGAMBEN, SR, p. 94).

Em uma só palavra, a arqueologia foucaultiana recusa o que se convencionou chamar de hermenêutica da suspeita: “o enunciado não é assombrado pela presença secreta do não-dito, das significações ocultas, das repressões” (FOUCAULT, 2008, p. 125). É nesse momento que vemos a interpretação de Agamben, exposta inicialmente sob a forma do comentário fiel, ganhar autonomia e transgredir as regras básicas de uma hermenêutica exegética, passando então para uma exposição das questões pensadas pelo próprio Agamben.

Conforme nos explica Agamben, há uma ética da interpretação que ele segue em seus trabalhos, segundo a qual prefere projetar sobre seus autores preferidos suas próprias questões, do que reivindicar para si e se apropriar de percursos de pesquisa que não lhes pertencem.¹⁷ Percebemos, então, que a leitura que o filósofo italiano realiza de Foucault em momento algum visa a comentá-lo, a sistematizá-lo ou a lhe conferir coerência. O propósito de Agamben é, antes, o de encontrar elementos autenticamente filosóficos¹⁸ que ainda não foram, a seu ver, levados às últimas consequências. É isso que verificamos em geral quando destacamos o estatuto que as investigações foucaultianas detêm nos escritos de Agamben.¹⁹

Podemos enxergar esse mesmo gesto em outros momentos nos quais Agamben se propõe a interpretar Foucault. Em *O que é o contemporâneo*, Agamben também explora o conceito de arqueologia, porém sem remetê-la, num primeiro momento, como em *O que resta de Auschwitz*, ao filósofo francês. A aparição do conceito nesse pequeno ensaio é interessante justamente pelo fato de que, nele, a arqueologia não aparece como um legado direto e primeiro de Foucault, referência que sempre está presente desde o início em outros textos sobre a arqueologia. Dessa vez, Agamben anuncia a arqueologia como algo já intuído por “historiadores da literatura e da arte” (AGAMBEN, C, p. 70). Segundo o filósofo, esses historiadores sabem que “entre o arcaico e o moderno há um compromisso secreto, e não tanto porque as formas mais arcaicas parecem exercer um fascínio particular quanto porque a chave do moderno está escondida no imemorial e no pré-histórico” (AGAMBEN, C, p. 70).

¹⁷ Para caracterizarmos o conceito de *interpretação* como um conceito técnico, estamos nos baseado sobre uma definição do próprio Agamben. Em *Princípio hermenêutico*, Agamben escreve: “uma *práxis* interpretativa que segue um princípio como esse e tenta colocar em palavras o que permanece não dito num escrito atinge necessariamente um limiar de indiferença no qual o texto interpretado e aquele que o interpreta parecem se confundir. Entretanto a qualidade ética do intérprete será definida por sua capacidade de desaparecer até um certo ponto no que é interpretado” (AGAMBEN, PH, p. 6.).

¹⁸ Agamben segue um outro princípio hermenêutico: “Princípio de Feuerbach: “O elemento autenticamente filosófico em um texto é sua capacidade de desenvolvimento (*Entwicklungsfähigkeit*)” (AGAMBEN, PH, p. 5. Tradução nossa).

¹⁹ É o caso de *O poder soberano e a vida nua*, mas também *O reino e a glória*, *O que é um dispositivo?*, entre outros.

Essa opção de Agamben por não iniciar com Foucault sobrepõe uma interpretação sobre a arqueologia que extrapola o empreendimento foucaultiano. Agamben situa, dessa forma, a arqueologia como essa via de acesso privilegiado ao presente, que estabelece a relação entre o arcaico e o moderno. Porém, assim como na releitura da arqueologia dos discursos de Foucault, somos surpreendidos pela inclusão de um elemento, por assim dizer, negativo:

É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la. Já que o presente não é outra coisa senão a parte de não-vivido em todo vivido, e aquilo que impede o acesso ao presente e precisamente a massa daquilo que, por alguma razão (o seu caráter traumático, a sua extrema proximidade), neste não conseguimos viver. A atenção dirigida a esse não-vivido é a vida do contemporâneo. E ser contemporâneo significa, nesse sentido, voltar a um presente em que jamais estivemos (AGAMBEN, C, p. 70).

Se levarmos, portanto, em consideração essas duas reflexões acerca da arqueologia – a presente em *O que resta de Auschwitz* e a em *O que é o contemporâneo* – depreendemos que a atenção ao não-dito e o não-vivido, ou ainda ao escuro²⁰, são partes integrantes da arqueologia filosófica de Agamben, que remetem a uma concepção da história muito particular e incompatível com a arqueologia foucaultiana. Apesar disso, ao final de *O que é o contemporâneo*, Agamben volta a se referir a Foucault de um modo interpretativo. Essencial, aqui, é que ele vem acompanhado de uma menção a Walter Benjamin. Nesse sentido, sobre a noção de contemporâneo, Agamben afirma:

seria algo do gênero que devia ter em mente Michel Foucault quando escrevia que as suas perquirições históricas sobre o passado são apenas a sombra trazida pela sua interrogação teórica do presente. E Walter Benjamin, quando escrevia que o índice histórico contido nas imagens do passado mostra que estas alcançarão sua legibilidade somente num determinado momento da sua história (AGAMBEN, C, p. 72).

²⁰ Agamben defende em *O que é o contemporâneo?* a tese de que há um “escuro” constitutivo do presente, e o contemporâneo é aquele que consegue enxergar esse escuro: “Isso significa que o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de ‘citá-la’ segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder” (AGAMBEN, C, p. 72).

Os legados de Foucault e Benjamin tem em Agamben um ponto de encontro produtivo. Em Agamben, arqueologia e legibilidade voltam-se à compreensão do presente.

2.1.3 ... FILOSÓFICA

Todas as minhas pesquisas arqueológicas não são senão projetos sobre o passado. Estamos em dívida com o passado, porque cada passado contém uma oportunidade perdida e se, como Walter Benjamin escreve, não formos capazes de aferrar essa oportunidade, então seremos vencidos na nossa luta pelo presente. E é sempre Benjamin quem nos lembra que todo gesto verdadeiramente revolucionário não é voltado para o futuro, mas para o passado, que, de fato, a possibilidade vem do passado. De acordo com Benjamin, é disso que nós fazemos experiência na memória – Giorgio Agamben

Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, a priori. Embora estabeleça factos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica – Kant

A arqueologia de Agamben é uma arqueologia *filosófica*. Contudo, pouco ainda foi dito acerca do sentido que o adjetivo conferiu ao método. O estudo dos inúmeros livros de Agamben pressupõe dos leitores disposição e fôlego para acompanhá-lo pelos caminhos labirínticos os quais, no mais das vezes, iniciam por uma confrontação com o pensamento grego, notadamente com o pensamento aristotélico, sem que isso implique – e é aqui onde deve estar a ênfase – deixar o presente de lado. Pois, como em todo trabalho de arqueologia, é sempre do presente que se trata. Aludindo com frequência a Foucault, Agamben define a arqueologia como um estudo que acompanha a sombra que o presente projeta sobre o passado. No entanto, apesar dessas constantes referências a Foucault ao pensar sua própria concepção de arqueologia, uma das fontes mais importantes na construção do diagnóstico e da legibilidade do presente é buscado por Agamben em Walter Benjamin. Pensamos aqui como úteis à prática arqueológica não apenas no conceito de *Ursprung*, mas também toda a discussão sobre a noção de tradição e até mesmo o conceito de *Jetztzeit* de Benjamin.

É muito comum leitores e críticos de Agamben atribuírem a uma suposta filiação heideggeriana essa estratégia de Agamben de mostrar a contemporaneidade do passado; alegam, os críticos, que o pensamento de Agamben é perpassado por continuidades, achatamentos, linearidades, causalidades explicativas, globais e trans-históricas; a seus olhos, tudo se passaria, para Agamben, como se ele estivesse identificando substancialmente a experiência do *homo sacer* àquela dos apátridas, dos exilados ou mesmo daquelas populações que vivem às margens da sociedade, antes vistas como aqueles de quem é preciso se defender, e não que precisam ser defendidos. Alegam, os críticos, irritados com a erudição e as inúmeras referências de Agamben, que o filósofo reduz a experiência contemporânea àquela de exemplos horríveis do passado, quando justamente ele se esforça em dizer que o *homo sacer* tem a função de paradigma em sua obra, isto é, de uma matriz de inteligibilidade capaz de lançar luz sobre práticas e operações inerentes à nossa política hodierna, inconfundíveis com a experiência histórica do *homo sacer*. Assim, Agamben não quer dizer que há uma identidade entre as experiências de exclusões contemporâneas e aquelas pretéritas. O que há entre elas é analogia. O que se repete não é precisamente o conteúdo, mas antes de tudo a forma, a operação, a técnica.

Não há dúvidas de que Agamben, de fato, tem Heidegger por um mestre do pensamento – como também é o caso de tantos outros grandes autores do século XX, inclusive de teóricos e cientistas políticos (Pierre Bourdieu, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, apenas para citarmos alguns). Aliás, segundo testemunho do próprio Agamben, é Heidegger quem abriu a via da filosofia como possibilidade efetiva para ele. Mas essa insistência em apontar o heideggerianismo de Agamben – sem aliás, que se tenha reconstruído efetivamente o sentido dessa dívida – deve, no mínimo, nos suscitar desconfianças, pois ela deixa de lado um fazer filosófico do qual Benjamin, supostamente um antídoto ao pensamento de Heidegger, sem dúvidas consiste num dos pilares. Numa passagem de seu famoso ensaio de 1921, *Para a crítica da violência*, Benjamin escreve:

A crítica da violência é a filosofia de sua história. É a ‘filosofia’ dessa história porque somente a ideia de seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica, diferenciadora e decisiva, com relação a seus momentos temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito (BENJAMIN, 2011, p. 155).

O que queremos salientar com essa citação é a estratégia benjaminiana de retorno “ao ponto de partida”. Segundo Benjamin, a “posição crítica, diferenciadora e decisiva” (*kritische, scheidende und entscheidende Einstellung*), só é possível a partir desse recuo ao início, ao que podemos chamar de *arché*. A citação de Benjamin explicita duas estratégias de posicionamento em relação à violência. Uma estratégia crítica e uma não crítica ou acrítica. A posição crítica – e filosófica, portanto – é aquela que dirige o olhar às coisas remotas. A posição acrítica é aquela que dirige o olhar às coisas mais próximas sem um prévio confronto com a tradição. Atento a essa distinção, Agamben, de um lado, segue Benjamin, no sentido de que boa parte de sua estratégia crítica é o recuo a noções antigas e arcaicas, como no caso do termo *homo sacer*. Por meio da noção de paradigma e com uma atenta precaução filológica, Agamben reorienta a discussão sobre esses conceitos, não mais a fim de compreender o passado remoto, mas de compreender o presente, pois a *arché*, enquanto origem, não é algo que está no passado, mas algo que se define por sua permanência no presente (os exemplos do big-bang, do indo-europeu, da infância são esclarecedores nesse sentido). É a partir da potência explicativa dos conceitos eleitos como paradigmas que Agamben torna os elementos da política e do direito contemporâneos inteligíveis. Numa entrevista concedida a Antonio Gnoli, publicada em *La Repubblica* em 2016, Agamben afirma:

foi ele [Benjamin] que me ensinou a extrair à força de seu contexto histórico aparentemente remoto um determinado fenômeno para restitui-lhe vida e fazê-lo agir no presente. Sem isso, minhas incursões em campos tão diversos como a teologia e o direito, a política e a literatura, não teriam sido possíveis (GNOLI, 2016).

É importante ressaltar aqui que uma filosofia da história da violência não é o mesmo que uma história da filosofia da violência. Como deixa claro Benjamin, o caráter filosófico da pesquisa corresponde ao ponto crítico do empreendimento. De um lado, esse aspecto filosófico e crítico garante o desvio do olhar em relação à dialética osciladora, a única que uma atenção voltada ao presente é capaz de enxergar. Na terminologia benjaminiana, um olhar ao presente enxerga apenas violência fundadora (*rechtsetzende*) e a violência mantenedora (*rechtserhaltende*), o que na terminologia jurídica (Sieyès, Schmitt, Negri) aparece sob a forma de poder constituinte e poder constituído. De outro lado, o elemento crítico-filosófico proposto por Benjamin se recusa a fazer uma história que toma os eventos

históricos de experiências violentas como exemplos. Isso quer dizer que uma mera história da violência deixa de lado o essencial da violência. Significa também que a filosofia da história da violência não se interessa tanto pela violência enquanto algo cronologicamente situado. Essa distinção fica mais clara quando comparamos o trecho supracitado sobre a filosofia da história da violência com as reflexões de Benjamin sobre a história da arte. Numa carta escrita em 9 de dezembro de 1923, endereçada a Florens Christian Rang, numa clara alusão à segunda extemporânea de Nietzsche, Benjamin articula a reflexão sobre as obras de arte à utilidade para a vida. Sua conclusão é de que a história da arte não existe. O que essa conclusão, que num primeiro momento soa no mínimo inusitada, pretende afirmar é que “as investigações da história da arte, tal como ela é geralmente praticada, levam apenas à história dos assuntos ou das formas, para a qual as obras de arte são apenas exemplos, como que modelos; mas não se faz nunca uma história das próprias obras de arte” (BENJAMIN, 2016, p. 296). A distinção feita por Benjamin é clara: ela pode ser compreendida como uma distinção entre uma história da arte e uma história filosófica da arte. A história filosófica apreende a *natureza intensiva* que caracteriza a relação essencial entre as obras de arte. Não devemos menosprezar que Benjamin argumente em favor de uma concepção filosófica de história não meramente acumulativa ou enciclopédica, mas útil à vida, recorrendo à noção de intensidade. Agamben herda diretamente essa noção de intensidade – a qual, aliás, também era empregada por Schmitt para definir o Político em *O conceito do Político* –, e a emprega em sua definição de filosofia. Na mesma entrevista supracitada, Agamben afirma: “a filosofia não é uma substância, mas uma intensidade que pode de uma só vez animar qualquer âmbito: a arte, a religião, a economia, a poesia, o desejo, o amor e até mesmo o tédio” (GNOLI, 2016). Filosofia e intensidade se articulam, em Benjamin, pela ideia de interpretação (*Interpretation*). É apenas por meio da interpretação que acessamos a “historicidade específica das obras de arte”, mas também às historicidades específicas e filosóficas da religião, da economia, da poesia, do desejo, do amor e do tédio. É na interpretação que a tensão entre o temporal e o atemporal se manifesta. É nela que o salto (*Sprung*) “para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou” (GAGNEBIN, 2004, p. 10) defendido por Benjamin com a noção de origem como *Ursprung* aparece. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso nivelador da historiografia tradicional. O que caracteriza a interpretação filosófica é esse tensionamento temporal, que faz emergir a ideia e o paradigma. Em *Princípio hermenêutico*, Agamben sintetiza o princípio da interpretação:

Princípio de Benjamin-Ticônio: ‘A doutrina só pode ser legitimamente exposta sob a forma da interpretação’, ou ainda: “As regras da interpretação são elas mesmas a doutrina” (...) A precisão segundo a qual é apenas sob a forma da interpretação que a doutrina pode ser garantida por si própria significa que apenas uma investigação constante e atenta sobre o passado garante a legitimidade de um enunciado teórico (segundo as palavras de Foucault, a interrogação teórica do presente deve se medir pela sombra que ela projeta sobre o passado). Em outros termos, a verdade só se legitima arqueologicamente. Também toda expressão que, contrariando esse princípio, crê poder afirmar imediatamente uma verdade recai, como acontece hoje cada vez mais frequentemente, ao nível de uma opinião. (AGAMBEN, PH, p. 5)

Vemos, desse modo, que o “filosófico” de “arqueologia filosófica” tem muito a nos dizer acerca da natureza e do interesse dos estudos de Agamben. O filosófico remete, em Agamben, a esse caráter interpretativo de seus textos, que intensificam as questões até o ponto filosoficamente produtivo. Interpretação é, por excelência, o método de exposição agambeniano, o que explica a razão pela qual ele não se esforça em distinguir, como já vimos, a arqueologia por ele praticada da arqueologia foucaultiana. Esse método é difundido em toda a obra de Agamben e é capaz de descrever o modo como Agamben se relaciona com todos os autores a que se refere. Ele explica, ao menos em parte, a infidelidade com a qual Agamben lê seus interlocutores. No segundo e terceiro capítulo do nosso estudo, veremos de que forma essa exposição interpretativa se aplica à leitura que Agamben faz de Simone Weil, Hannah Arendt, Yan Thomas, Émile Benveniste, Ivan Illich, Heidegger e Aristóteles.

2.1.4 L’ARCHEOLOGIA

*Die Sache ist so, weil man es sagt – Martin
Heidegger*

*Er schaut in die Ferne
Er sieht in die Näh,
den Mond und die Sterne,
den Wald und das Reh – Wolfgang von Goethe*

Apesar da complexidade da construção do conceito de arqueologia em Agamben – das inúmeras filiações e influências que a constitui – e supondo, pelo menos num primeiro instante, uma perenidade do conceito ao longo da obra até agora, é preciso enxergar as leituras que Agamben realiza de outros autores como *interpretações*; e mais, é preciso levar suas peculiaridades e pretensões a sério. Nesse sentido é que propomos pensar que haveria

nos trabalhos do filósofo italiano a sugestão de desenvolvimento de uma arqueologia própria, e que se ela se relaciona de alguma forma com a filosofia da história de Walter Benjamin e com a arqueologia foucaultiana, tratar-se-ia apenas de uma forma deliberada de *exposição interpretativa* de seu método. Porém, mais interessante é pensarmos a *diferença* da arqueologia de Agamben; uma arqueologia que remete à relação entre ontologia e história e que lança mão dos conceitos de paradigma e de assinaturas.

Trata-se de uma arqueologia que se propõe a pensar a contemporaneidade um pouco como os historiadores da arte, visando-a como marcada pelo encontro entre o arcaico e o moderno, ou ainda por aquilo que Didi-Huberman em *Sobrevivência dos vaga-lumes* chama de *sobrevivências*: ao invés de tomar partido de imediato, Agamben interroga o contemporâneo ao modo da paciência, isto é, “na medida de sua filologia oculta, de suas tradições escondidas, de seus impensados, de suas sobrevivências” (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 69). Por sua vez, esse aspecto da investigação de Agamben constitui, de acordo com Esposito, em um *topos* distintivo do pensamento italiano:

A peculiaridade do pensamento italiano contemporâneo está precisamente nesse desdobramento sem precedentes do olhar – ao mesmo tempo fixado na atualidade mais candente e em dispositivos de longo e até longuíssimo prazo (...) Projetando o arcaico no centro do atual, ou submetendo o atual à prova do arcaico, essas categorias conectam diagonalmente saber e poder, natureza e história, técnica e vida. Desse ponto de vista, a diferença italiana aparece, mais do que como a tipologia recorrente de uma determinada tradição, como uma espécie de comutador semântico que atravessa, modificando-o, todo o panorama do pensamento contemporâneo (ESPOSITO, 2013, p. 12).

Há ainda algumas pistas dessas influências outras que demarcam a arqueologia de Agamben da arqueologia foucaultiana. Mercedes Ruvituso, em seu artigo *Giorgio Agamben y la destrucción de la estética*, compartilha de algumas de nossas suspeitas. Ela afirma que já desde *O homem sem conteúdo*, de 1970, a questão da estética consiste numa forma de interrogação da relação do homem com a história. O tema heideggeriano da arte como o modo mais necessário e essencial do advento da verdade que decide nosso ser-aí historial parece estar no centro de suas inquietações. Isso fica bastante claro quando Agamben afirma, por exemplo, que:

A estética cumpre, portanto, de algum modo, a mesma tarefa que a tradição cumpria antes da sua ruptura: amarrando de novo o fio rompido na trama do passado, ela resolve aquele conflito entre velho e novo sem a reconciliação dos quais o homem – esse ser que se perdeu no tempo e que nele tem que se reencontrar, e para o qual está em jogo, por isso, a cada instante, o próprio passado e o próprio futuro – é incapaz de viver. Através da destruição da sua transmissibilidade, ela recupera negativamente o passado, fazendo da intransmissibilidade um valor em si na imagem da beleza estética e abrindo, assim, para o homem um espaço entre passado e futuro no qual ele pode fundar a sua ação e o seu conhecimento (AGAMBEN, HsC, p. 178).

Ou seja, parece haver uma dimensão estética – ou ao menos fortemente influenciada pelos historiadores da arte – na arqueologia de Agamben, que escaparia à arqueologia foucaultiana. Sem menção à arqueologia, mas tendo já em mente essa preocupação com o estatuto do presente em relação à história, Agamben dedica *O homem sem conteúdo* a Giovanni Urbani, importante historiador da arte e amigo, com quem ele, desde os 22 anos, discutia Heidegger.²¹ Nesse sentido, Ruvituso afirma:

A concepção arqueológica de Urbani, que não consiste num mero critério metodológico (como em Foucault) pelo qual uma investigação sobre o passado não é mais que uma interrogação teórica sobre o presente, tem um caráter ontológico: o passado e o presente não apenas não são separáveis, mas também “coincidem” segundo o ser e o lugar. A arqueologia define assim “aquele caráter da nossa cultura segundo o qual ela pode acessar a própria verdade somente através de uma confrontação com o passado”, e isso significa que a única via de acesso ao passado é o presente, como se viver o próprio presente fosse viver o próprio passado (RUVITUSO, 2015-2016, p. 40).

Essa preocupação ontológica de Agamben também já foi ressaltada por Catherine Mills. A autora de *The philosophy of Agamben* afirma que a proposta arqueo-genealógica de Agamben não corresponderia tanto àquela de Foucault, sobretudo por ter em seu bojo uma preocupação ontológica (MILLS, 2008, p. 60). Mills defende que a distinção que podemos fazer, portanto, é que “enquanto a genealogia de Foucault rejeita a busca pelas origens e ao contrário traça a emergência de configurações de relações particulares de forças, Agamben procura iluminar a relação ‘originária’ da lei com a vida” (MILLS, 2008, p. 60). Com efeito,

²¹ É bastante recorrente a citação do seguinte testemunho de Agamben a respeito de Urbani: “Como todo verdadeiro esnobismo [...], o esnobismo de Giovanni foi sobretudo uma percepção muito aguda do caráter histórico – e, portanto também frívolo, isto é, friável e transitório – de todo fenômeno humano e, consequentemente, uma intolerância igualmente grosseira para com aqueles que não conseguem ler as assinaturas históricas do acontecer. [...] E eu sempre pensei que não poderia ser coincidência que um homem dotado de um snobismo tão particular tivesse que ocupar-se por ofício com os sinais que o tempo deixa nas coisas” (AGAMBEN, DG)

conclui Mills, a herança metodológica apropriada por Agamben não é tanto a da ênfase nietzschiana nas relações de forças que informam a abordagem genealógica de Foucault, mas a preocupação ontológica de Aristóteles e de Heidegger, mesmo que esses dois autores sejam radicalmente criticados e reformulados nos trabalhos de Agamben. De fato, Agamben mostra com frequência uma preocupação em restituir os fenômenos à sua base ontológica (AGAMBEN, SR, p. 160). Nesse sentido, a dificuldade em compreendermos o caráter arqueológico da obra de Agamben passa pela compreensão prévia de como ele relaciona ontologia e história, genealogia e época. Mas essa dificuldade aparece como um problema (uma contradição) apenas se considerarmos a investigação genealógica de Foucault como algo totalmente incompatível com o diagnóstico epocal de Heidegger. Segundo argumenta Duarte, não devemos compreender textos como *Nietzsche, a genealogia, a história* de Foucault como um *cânon* metodológico. É possível encontrar em algumas passagens de textos de Foucault (*Vigiar e punir* e *Em defesa da sociedade*) trechos de caráter legitimamente epocal, úteis, inclusive, ao pensamento crítico da constituição da modernidade como época. Assim, “o caráter genealógico de suas [de Foucault] pesquisas, as quais requerem uma pesquisa historiográfica meticulosa, detalhada e restrita, se fazem acompanhar por todo um conjunto de argumentos generalizantes, propriamente epocais, por meio dos quais Foucault pensa os efeitos globais das práticas e discursos descobertos topicamente” (DUARTE, 2006, p. 97). Agamben é certamente um dos autores que se beneficia dessa complementaridade de leituras. A arqueologia filosófica pode ser compreendida como uma incessante tentativa de articulação de investigações arqueogenealógicas e epocais, que buscam pensar as forças, os campos de tensão, que constituem e que não cessam de agir no presente. Essa articulação será finalmente traduzida em *Uso dos corpos*, na ideia de uma história dos usos. Será na noção de uso que a tensão entre uma leitura histórico-genealógica e outra historial-epocal encontrará seu lugar em Agamben. Antes de *Uso dos corpos*, no entanto, certamente é a noção de paradigma que realiza essa articulação entre Foucault e Heidegger, entre ontologia e arquivo.

Nos trabalhos de Agamben, portanto, como podemos perceber, há autores que são explicitamente citados e interpretados, como é o caso de Foucault. Mas há também autores menos conhecidos, para os quais Agamben dedicou pequenos textos e prefácios, mas que fizeram parte de sua formação e que integram um panorama de intelectuais que foram fundamentais à sua elaboração arqueológica. É nesse sentido que pretendemos pensar a

arqueologia filosófica de Agamben como uma arqueologia autônoma em relação àquela foucaultiana, que discute com autores clássicos da filosofia europeia, mas que também se volta a autores da história da filosofia, da história da arte, e da história do direito que são menos conhecidos do grande público. É uma arqueologia que se desenvolveu a partir de uma relação muito próxima, em muitos casos de amizade, com autores como Giovanni Urbani, Ítalo Calvino, Yan Thomas, e textos, como no caso de Enzo Melandri. Ruvituso nos fornece um importante relato acerca da importância desses estudos arqueológicos para Agamben, os quais aconteciam em paralelo às investigações de Foucault. Referindo-se à apresentação que Agamben escreveu para o livro *Per una archeologia del presente*, de Giovanni Urbani, Ruvituso afirma:

Esta apresentação da obra de Urbani poderia parecer, pois, continuar com o recente resgate do valor por parte de Agamben de outro autor “esquecido” ou não assimilado da cultura italiana, como o fora Enzo Melandri com *La linea e il circolo* (2004). Tal como assinalava a Melandri e sua ideia de arqueologia como uma decisiva interpretação do conceito de Foucault, Urbani com sua ideia de uma “arqueologia do presente” se revela como um foucaultiano *avant la lettre*, ou em todo caso, como outro testemunho da discussão acerca do método arqueológico que ocorre na Itália paralelamente à de Foucault (RUVITUSO, 2015-2016, p. 40).

Com efeito, a arqueologia de Agamben é construída a partir de uma constelação de interpretações e dívidas, que ultrapassam em muito um diálogo com grandes nomes da filosofia, como Foucault, Benjamin e Heidegger. Diante dessa reflexão, resta como tarefa aos intérpretes de Agamben a missão de resgatar essas influências outras de sua arqueologia, e explorar a hipótese do desenvolvimento de uma arqueologia agambeniana que não esteja mais tão atrelada à arqueologia foucaultiana, ou que esteja, ao menos, ciente do caráter *interpretativo* desse empreendimento. A vinculação da filosofia de Agamben – em grande medida feita por ele mesmo – aos trabalhos de Foucault ativa uma armadilha na qual, sem os devidos cuidados filológicos e hermenêuticos, pode-se facilmente cair. É o caso de tantos autores que, impressionados pelo jargão heideggeriano de Agamben, tendem a lê-lo como um mal comentador de Foucault.²² Também acreditamos que uma investigação mais alargada

²² Cf. REVEL, 2017/1, p. 53-65. Oposta a essa leitura, ao nosso ver extremamente improdutivo na interpretação da filosofia de Agamben, seguimos as orientações dos trabalhos de André Duarte, que opta por pensar Foucault não à sombra, mas à luz de Heidegger. Ora, essa parece ser a orientação mais honesta na leitura de filósofos contemporâneos como Agamben e Esposito. Ler Foucault à luz de Heidegger não significa de modo algum “abolir as diferenças que afastam ambos os pensadores (...) mas estabelecer entre eles uma delicada relação de

de outras arqueologias, que compartilham de uma “simultaneidade epistemológica”, seja um passo necessário a ser dado para a compreensão do estatuto do método arqueológico na contemporaneidade.

Até aqui, o que se procurou explicitar foram alguns deslocamentos operados por Agamben em relação a Foucault no que diz respeito ao método arqueológico. Procuramos, num primeiro momento, expor as principais características da arqueologia foucaultiana, que serviram de fio condutor para o contraste proposto com a arqueologia agambeniana. Num segundo momento, pretendemos ter avançado a discussão sobre esses deslocamentos a partir da comparação de trechos de *O que resta de Auschwitz* e *O que é o contemporâneo?*, de Agamben, com a *Arqueologia do saber*, de Foucault. Como resultado, pudemos observar que Agamben lança mão das noções foucaultianas numa espécie de *exposição interpretativa*. Isto é, a partir da referência à Foucault e a alguns de seus termos técnicos, Agamben visa expor aspectos de sua própria reflexão, e não apenas realizar uma exegese do texto foucaultiano. Vimos que, contrariamente ao desejado por Foucault, cuja arqueologia não visa senão as positivities, Agamben introduz entre os objetos da arqueologia elementos como o não-dito, o não-vivido, o dizível, o ter lugar da linguagem. Esses aspectos remetem Agamben a uma ontologia que escapa, em definitivo, da alçada da arqueologia foucaultiana. A menção aos trabalhos de Benveniste indica que há entre o projeto de uma arqueologia foucaultiana e o projeto de uma semiologia de segunda geração benvestiniana um lugar impensado, o qual passa a constituir o espaço reivindicado por Agamben para sua arqueologia filosófica. Passamos, então, a delinear, por meio da noção de interpretação e de um diálogo sobre uma concepção filosófica da história em Benjamin, o modo como Agamben elabora sua própria noção de arqueologia. Por fim, pretendemos apontar alguns cominhos menos óbvios para o aprofundamento da noção de arqueologia em Agamben. Com isso, pretendemos mostrar que a arqueologia de Agamben é tributária de uma série de outras influências, tão importantes quanto as de Benjamin, Heidegger ou Foucault, mas que muitas vezes escapam à investigação dos comentadores de Agamben.

continuidade em meio à diferença” (DUARTE, 2006, p. 96), de modo que Heidegger e Foucault possam se iluminar mutuamente.

2.2 ESTÉTICA

Política e arte não são tarefas nem simplesmente “obras”: elas nomeiam, acima de tudo, a dimensão na qual as operações linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais são desativadas e contempladas como tais a fim de libertar a inoperosidade que nelas ficou aprisionada
– Agamben

2.2.1 TECHNÉ

A redação de *O homem sem conteúdo*, obra inaugural de Agamben, se volta a uma crítica da estética e tem seu impulso fundamental imediato a partir das conferências de Heidegger *A origem da obra de arte* (do ano de 1935/36) e *A questão da técnica* de 1954.²³

O ponto central de *O homem sem conteúdo* se encontra em sua reflexão dedicada aos conceitos de *práxis* e *poíesis*, ou melhor, no que o filósofo diagnostica como eclipse da *poíesis* em favor de uma interpretação prática do estatuto do homem no mundo. A insistência de Agamben em refletir sobre esse par conceitual desde seu primeiro livro até os mais recentes, sobretudo em *Uso dos corpos* e *Karman*, nos permite pensar que no vórtice de suas investigações se encontra uma preocupação com a relação do homem consigo mesmo, com as coisas e com o mundo, que ultrapasse um paradigma metafísico da vontade, ou ainda, a superação de uma noção específica de *praxis*.²⁴ A intuição que Agamben parece querer

²³ Há outros textos de Heidegger fundamentais à compreensão de *O homem sem conteúdo*, como *A vontade de poder como arte*, *A palavra de Nietzsche ‘Deus está morto’*, e *Para que poetas?*, *Introdução à metafísica*, *Sobre a essência e conceito da φύσις*, *Tempo e ser*, *A física de Aristóteles B.I.* Dizer que o pensamento de Agamben está embebido de seus estudos de Heidegger é constatar o óbvio diante da já abundante bibliografia existente tratando dessa relação. Cf. CAMPBELL, 2011; ACCIERSI, 2017; ABBOTT, 2014. No entanto, como bem nota Negri, é importante se evitar o jargão da “influência” para falar de Agamben: “Seu universo cultural, que se estende de Heidegger a Benjamin, da dialética do misticismo até à imanência deleuziana, é muito complexa para falar de influências” (NEGRI, 2007, p. 120.)

²⁴ “Se retornarmos agora à questão da armação, a *Ge-stell*, enquanto enquadramento de tudo o que é, pode-se considerar que ela é a efetivação plena da representação subjetiva na medida em que avança na organização do mundo. A *Ge-stell* surge como a expressão estruturada da atitude organizacional, volitiva e de coação da *Vorstellung*, ou seja, como a manifestação da representação como vontade no domínio da ciência e da vida. Obviamente esse traço fundamental da subjetividade como vontade apenas será levado à luz pelo pensamento de Nietzsche, que considera a vontade de poder como a essência do ser do ente e o eterno retorno do mesmo como sua existência. Mas, de alguma maneira, já se encontra na base da metafísica moderna. Sem dúvida um

desenvolver é a de uma concepção original e comum das atividades humanas, do que se seguiria uma filosofia voltada à “restituição”, isto é, a uma espécie de retomada daquela dimensão ainda não capturada, não tornada governável, não remetida a um destino, não com o objetivo de retornar nostalgicamente ao passado, mas com vistas a pensar as possibilidades sempre inscritas e jamais realizadas no presente. Essa “restituição ao comum”, que aos poucos ganha os contornos de uma teoria da destituição, vem acompanhada de uma tentativa de compreensão do objetivo político que motivara a respectiva *separação* (AGAMBEN, 2017, p. 31). Diante das técnicas e dispositivos de isolamento, subtração, cesura e sequestro das atividades humanas pela criação de âmbitos sacralizados e separados, há em Agamben uma filosofia da restituição ao comum, de destituição da separação, que não se detém tanto sobre a investigação do mistério metafísico subjacente aos termos em questão, mas antes sobre os *efeitos práticos e políticos possibilitados por essas separações*, isto é, sobre os efeitos de governamentalização e assujeitamento delas decorrentes, sobretudo quando essa separação implica uma privação (AGAMBEN, 2017, p. 31). A forma como Agamben se relaciona com as separações aponta para o que entendemos ser o caráter ‘materialista’ de sua filosofia. Pois são elas, as separações, justamente o elemento abstrato, que estabelece divisões, cortes, cesuras. Material e arqueológica é aquela perspectiva que observa criticamente a perspicácia desses eventos de disjunção, nunca pensado em Agamben como uma operação realizada pelo entendimento subjetivo como em Hegel²⁵, mas sempre

dos grandes desafios para o pensamento consiste em explicitar os mecanismos que levaram a representação a se configurar e se converter em princípio volitivo. Curiosamente, diante disso a fundamentação da filosofia moderna deixa de ser um problema epistemológico, ou da teoria do conhecimento e da ciência e assume um aspecto decisivamente prático e ético. A questão da técnica é, sobretudo, um problema metafísico de posicionamento, de liberação do fundamento enquanto vontade. Na história da filosofia, essa liberação acontece especialmente a partir do idealismo alemão, mais precisamente, a partir de Fichte, com o primado da prática sobre a teoria. Por mais que o século XIX, a partir do predomínio das ciências na vida, tenha procurado ressaltar a epistemologia enquanto positivismo, pode-se dizer que os principais problemas filosóficos passam inevitavelmente pelo campo da ação enquanto ativação da vontade. Esse é o destino da noção de técnica nos séculos XIX e XX” (WERLE, 2017, p. 65-66).

²⁵ Estamos aqui nos apoiando na leitura de Bataille, cujo texto *Hegel, a morte, o sacrifício* certamente orbitava as inquietações de Agamben, sobretudo nos anos 1980. A descrição bataillana da operação realizada pelo entendimento sob a forma da negatividade é lida atenciosamente por Agamben, apesar de já nos anos 1990 haver um descolamento cada vez maior de sua filosofia. De todo modo, o seguinte excerto do texto de Bataille é bastante ilustrativo dessa filosofia do sujeito hegeliano: “Hegel é ao mesmo tempo fundamental e inteiramente digno de espanto que o entendimento do homem (quer dizer, a linguagem e o discurso) tenha tido a força (trata-se de uma potência incomparável) de separar da Totalidade os seus elementos constitutivos. Estes elementos (esta árvore, este pássaro, esta pedra) são de fato inseparáveis do todo. Eles estão ‘ligados entre si por ligações espaciais e temporais, e até materiais, que são indissolúveis’. A separação deles implica a Negatividade humana a respeito da Natureza, de que falei sem destacar uma consequência decisiva. Esse homem negando a natureza, de fato, não poderia de maneira nenhuma existir fora dela. Ele não é apenas um homem negando a Natureza, ele é, em primeiro lugar, um animal, isto é, a coisa mesma que ele nega: ele não pode, portanto, negar a Natureza

minuciosamente elaborada nos laboratórios de dispositivos que constituem a materialidade e os destinos de nossa história. O artista separado de seu conteúdo e a vida separada de sua forma são apenas duas das várias imagens que Agamben utiliza para pensar a pura vigência da estética e a pura vigência da lei, isto é, o problema contemporâneo do sentimento estético e do sentimento moral.²⁶ Assim, desde seu primeiro livro, Agamben parece indicar consequências na própria subjetividade daqueles que desempenham determinada atividade, como no caso da noção de “dilaceração do artista”. O homem sem conteúdo nada mais é do que esse artista refém da pura forma da estética; é aquela subjetividade que fora dilacerada,

sem negar a si próprio. O caráter de totalidade do homem é dado na expressão bizarra de Kojève: essa totalidade é em primeiro lugar Natureza (ser natural), é ‘o animal antropológico’ (A Natureza, o animal indissoluvelmente ligado ao conjunto da Natureza, e que suporta o Homem). Assim, a Negatividade humana, o desejo eficaz que tem o Homem de negar a Natureza destruindo-a – reduzindo-a a seus próprios fins: ele faz dela por exemplo uma ferramenta e a ferramenta será o modelo do objeto isolado da Natureza – não pode parar diante de si mesmo: enquanto é Natureza, o Homem se expõe à sua própria Negatividade do Homem. Sem dúvida não é o entendimento que quebra a unidade da Natureza que quer que haja morte de homem, mas a Ação separadora do entendimento implica a energia monstruosa do pensamento, do ‘puro eu abstrato’, que se opõe essencialmente à fusão, ao caráter inseparável dos elementos – constitutivos do conjunto – que, com firmeza, mantém a separação entre eles” (BATAILLE, p. 399-400).

²⁶ Em *O homem sem conteúdo*, Agamben tem como ponto de partida a crítica nietzschiana à concepção de estética de Kant. A crítica à noção de sentimento estético aparece em Agamben tanto numa chave de leitura heideggeriana quanto benjaminiana. Para os três autores, a crítica à estética, entendida em termos tradicionais, consiste numa tentativa de afastamento da filosofia de uma certa concepção de estética calcada numa filosofia do sujeito e da representação (*Vorstellung*). É nesse sentido que devemos compreender o início de *O homem sem conteúdo*, que de partida reivindica uma importante passagem da *Genealogia da moral*, de Nietzsche, para anunciar a problematização da estética moderna: “Kant imaginava prestar honras à arte, ao dar preferência e proeminência, entre os predicados do belo, àqueles que constituem a honra do conhecimento: impessoalidade e universalidade. Este não é o lugar de discutir se isto não foi essencialmente um erro; quero apenas sublinhar que Kant, como todos os filósofos, em vez de encarar o problema estético a partir da experiência do artista (do criador), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do ‘espectador’, e assim incluiu, sem perceber, o próprio ‘espectador’ no conceito dos filósofos do ‘belo’ – conhecido como uma grande realidade e experiência pessoal, como uma pletora de vivências fortes e singularíssimas, de desejos, surpresas, deleites no âmbito do belo! Mas receio que sempre ocorreu o contrário; e assim recebemos desde o início, definições em que, como na famosa definição que Kant oferece do belo, a falta de uma mais sutil experiência pessoal que aparece na forma de um grande verme de erro. ‘Belo’, disse Kant, ‘é o que agrada sem interesse’. Sem interesse! Compare-se esta definição com uma outra, de um verdadeiro ‘espectador’ e artista – Stendhal, que em um momento chama o belo de une promesse de bonheur. Nisso é rejeitado e eliminado precisamente aquilo que Kant enfatiza na condição estética: le désintéressement. Quem tem razão, Kant ou Stendhal? – É certo que se nossos estetas não cansam de argumentar, em favor de Kant, que sob o fascínio da beleza podemos contemplar ‘sem interesse’ até mesmo estátuas femininas despidas, então nos será permitido rir um pouco à sua custa – as experiências dos artistas são, neste ponto delicado, mais ‘interessantes’, e Pigmalião, em todo caso, não foi necessariamente um ‘homem inestético’” (NIETZSCHE, 2012, p. 86). De forma analógica, Agamben transporta esse esquema interpretativo para o âmbito do direito em *O poder soberano e a vida nua*: “É assombroso que Kant tenha descrito deste modo, com quase dois séculos de antecedência e nos termos de um sublime ‘sentimento moral’, uma condição que, a partir da Primeira Guerra Mundial, se tornaria familiar nas sociedades de massa e nos grandes estados totalitários de nosso tempo. Dado que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção (...). Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem, no fim, com o Processo, são o Processo” (AGAMBEN, PS, p. 58).

e que, de acordo com o diagnóstico de Agamben, encontra-se agora sem critérios concretos de ação, impossibilitado de criar mundo em razão da perda da viva conexão dos opostos, ilustrada pela ideia de uma disjunção entre a desinteressada experiência de julgar do espectador e a atividade criativa do artista. Nesse sentido, a proposta agambeniana de uma destruição da estética – tema de destaque de seu primeiro livro – é correlata à de uma arqueologia dos modos segundo os quais o homem *opera*.

Nesse sentido, tão essencial quanto o estatuto da obra de arte na modernidade é a reflexão sobre o estatuto do fazer do homem, o que corresponde, não por acaso, a uma das acepções habituais da técnica em Heidegger:

Todos conhecem os dois enunciados que respondem à nossa questão. Um diz: técnica é um meio para fins. O outro diz: técnica é um fazer do homem. As duas determinações da técnica estão correlacionadas. Pois estabelecer fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano. O aprontamento e o emprego de instrumentos, aparelhos e máquinas, o que é propriamente aprontado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isso pertence ao ser da técnica. O todo destas instalações é a técnica. Ela mesma é uma instalação; expressa em latim, um *instrumentum* (HEIDEGGER, 2007, p. 376).²⁷

Apesar da correlação entre as duas acepções corriqueiras da técnica notadas por Heidegger, é sobretudo esse segundo aspecto que veremos destacado na investigação de *O homem sem conteúdo* – a primeira acepção, aquela entre meios e fins, será decisiva na leitura do direito. Para Agamben, pensar o estatuto da arte no nosso tempo é inseparável da questão das atividades humanas, do fazer do homem em toda a sua complexidade. É a “obra”, o “obrar”, o “operar”, o “fabricar”, ou melhor, o primado de uma determinada concepção de prática humana na tradição que está em questão no livro de Agamben - um gesto que leitores de Arendt não terão dificuldades em reconhecer dívidas. Disso não se segue que a estética seja uma questão menos relevante que a política para o filósofo italiano. Muito pelo contrário, o que nossa leitura pretende mostrar é que a investigação sobre a estética aparece para Agamben como um problema tão politicamente relevante quanto o direito. É em razão disso

²⁷ “Jedermann kennt die beiden Aussagen, die unsere Frage beantworten. Die eine sagt: Technik ist ein Mittel für Zwecke. Die andere sagt: Technik ist ein Tun des Menschen. Beide Bestimmungen der Technik gehören zusammen. Denn Zwecke setzen, die Mittel dafür beschaffen und benützen, ist ein menschliches Tun. Zu dem, was die Technik ist, gehört das Verfertigen und Benützen von Zeug, Gerät und Maschinen, gehört dieses Verfertigte und Benützte selbst, gehören die Bedürfnisse und Zwecke, denen sie dienen. Das ganze dieser Einrichtungen ist die Technik. Sie selber ist eine Einrichtung, lateinische gesagt: ein *instrumentum*“ (HEIDEGGER, GA VII, p. 7-8).

que pretendemos num primeiro momento esclarecer a dimensão *política* da reflexão *histórico-ontológica* a partir da estética em Agamben, a qual fora ainda pouco salientada entre os comentadores, sobretudo no que tange à analogia entre campo estético e campo jurídico. O resultado dessa destruição não é outro senão o do vir-à-presença da estrutura original, seja da obra de arte, seja da lei.

Em *A origem da obra de arte*, Heidegger nos convida a nos perguntarmos pelo caráter das coisas, dos utensílios e, sobretudo, das obras de arte, de modo a não mais partir do plano da utilidade, o qual privilegia justamente a relação prática do Dasein com as coisas (o que foi feito em *Ser e tempo*). Vemos desde já o paralelo com a leitura de Agamben sobre o destaque obtido pelo conceito de *praxis*. No que diz respeito às reflexões heideggerianas que suscitam o interesse do Agamben, já estamos aqui no terreno conhecido da viragem (*Kehre*), de modo que tanto *A origem da obra de arte* quanto *A questão da técnica* já se encontram numa fase do pensamento de Heidegger que tem como ponto de referência a ideia de verdade (*Wahrheit*) como *ἀλήθεια*. Nessa altura, trata-se, para Heidegger, de superar o que ele entende como a interpretação tradicional do ente que determina, inclusive, a concepção da estética moderna, reduzindo a obra de arte ao longo do tempo à experiência vivida (*Erlebnis*), ou ainda, à experiência realizada por um *subjectum* de um *objeto*. Esse modo tradicional de compreensão nos levaria a um afastamento da compreensão das coisas, dos utensílios e das obras de arte num sentido essencial e originário. Trata-se, também para Agamben, de ultrapassar esse paradigma interpretativo instrumental.

Ao final do ensaio *A questão da técnica*, Heidegger deixa claro que o destino da técnica e o destino da arte acontecem com claras repercussões para além de seus próprios âmbitos particulares. Desde sua origem grega, arte e técnica estão integrados de forma essencial por meio do conceito de *τέχνη*, e o diagnóstico da modernidade elaborado por Heidegger a respeito da nova forma de desvelamento imposta pela técnica moderna, pela *Gestell*, nos impõe a tarefa de repensar suas consequências para a questão da arte. Disso surge a necessidade do questionamento conjunto da técnica e da estética:

Outrora, não somente a técnica levava o nome de *τέχνη*. Outrora *τέχνη* era também chamado aquele desvelar que produz a verdade no brilho do que aparece. Outrora, o produzir do verdadeiro no belo também era chamado de *τέχνη*. A *ποίησις* das belas artes também era chamada de *τέχνη*.

No começo do destino do Ocidente, na Grécia, as artes elevaram-se às maiores alturas do desvelar a elas consentidas. Elas permitiram que a presença dos deuses

e o diálogo entre o destino humano e o destino divino brilhassem. E a arte era somente chamada de τέχνη. Ela era um singular e múltiplo desvelar. Ela era devota, πρόμος, isto é, adequada ao imperar e à guarda da verdade. As artes não decorriam do artístico. As obras de arte não eram fruídas esteticamente. A arte não era um setor da produção cultural. O que era a arte? Era talvez arte somente por breves tempos, mas superiores? Por que ela carregava o simples nome τέχνη? Porque ela era um desvelar que levava e punha à luz e, por isso, pertencia à ποιήσις. Este nome assumiu, por fim, aquele desvelar enquanto nome próprio, que perpassa toda a arte do belo, a poesia <Poesie>, o poético <Dichterische>. (HEIDEGGER, GA5, p. 395).

A questão da técnica, portanto, que determina de forma decisiva o destino da estetização da arte, é o tema do primeiro livro de Giorgio Agamben.²⁸ A técnica surge como uma questão central neste livro precisamente pelo fato de seu questionamento permitir pensarmos de modo essencial e originário um tipo de determinação epocal que conduzirá o homem a sobrevalorizar uma relação prática consigo, com as coisas e com o mundo. O livro pretende responder a seguinte pergunta: que tipo de pensamento metafísico permitiu que a estética se tornasse o modo natural pelo qual temos acesso à arte? O diagnóstico de Agamben segue aquele de Heidegger, interpretando o ocultamento do caráter poiético do fazer humano a partir de uma indeterminação que ocorre ao longo do tempo com outras categorias como a do trabalho e a da praxis.²⁹ O resultado disso é a perda do sentido original da *poíesis*, que para os gregos não tinha nada a ver com a expressão de uma vontade: tratava-se antes de uma forma de pro-dução da verdade e na sucessiva abertura ao homem de um espaço de existência e de ação (AGAMBEN, HsC, p. 122). Esse eclipse da *poíesis*, ou seja, esse ofuscamento da distinção entre *poíesis* e *praxis*, é decisivo na interpretação da arte à luz do modo prático, que na arqueologia agambeniana conduziria ao privilégio das ideias de “vontade” e “força criativa” (AGAMBEN, HsC, p. 122).

Tendo por base esses elementos, pretendemos argumentar ao longo do presente capítulo que já em 1970, Agamben estabelece as bases de um projeto de ontologia política que se inicia com um debate ainda bastante próximo às leituras de Heidegger sobre a técnica, sem com elas coincidir. Como veremos ao longo da tese, no decorrer dos anos essa não

²⁸ “Técnica, estética, cultura e religião possuem elementos comuns, remetem a uma atitude comum do homem na época moderna, de modo que não se pode discutir um aspecto sem levar em conta outro” (WERLE, 2017, p. 62).

²⁹ “Na tradição da cultura ocidental, a distinção desse tríptico estatuto do “fazer” humano foi progressivamente se ofuscando” (AGAMBEN, HsC, p. 119).

coincidência aparecerá cada vez mais sob a forma de uma confrontação crítica e em sucessivas tentativas de superação de certos marcos do pensamento heideggeriano.

Nosso percurso investigativo da questão da técnica em Agamben, portanto, diferentemente do que faz Timothy Campbell – aquele que sem dúvidas mais profundamente refletiu sobre a inflexão tanatopolítica da técnica desde Heidegger até Agamben – não pode não iniciar com uma confrontação com os trabalhos de Agamben que culminaram na publicação de seu primeiro livro, assim como não pode deixar de contar com uma apreciação do ensaio *Sobre os limites da violência*, também de 1970. No caso de *O homem sem conteúdo*, a questão da técnica aparece de modo mais explícito. Já a aproximação do ensaio *Sobre os limites da violência* da questão da técnica nos exigirá algum esforço hermenêutico.

Em seu livro *Improper Life: from Heidegger to Agamben*, Campbell realiza um recorte da obra do filósofo italiano que deixa de lado textos e aspectos essenciais à compreensão da questão da técnica em Agamben em toda a sua envergadura; e, mais precisamente, esse recorte desconsidera um momento importante da reflexão de Agamben para compreendermos de que forma a questão da técnica, que num primeiro momento tangencia a questão da arte e da estética, migra aos poucos para o âmbito do direito e da ação política. A leitura de Campbell visa antes de tudo apreciar de que modo técnica e tanatopolítica são pensados em Heidegger e suas interpretações contemporâneas (Agamben, Esposito e Sloterdijk) a partir da tradução que o pensamento político-filosófico italiano contemporâneo tem realizado das noções de *eingentlich* e *uneingentlich* heideggerianas. Segundo Campbell, “em alguma medida, todo o trabalho de Agamben pode ser inscrito no que resulta numa teoria do impróprio” (CAMPBELL, 2011, p. 163). Nossa proposta consiste então, se não em corrigir, ao menos prolongar ou integrar certas reflexões já realizadas por Campbell, ultrapassando o nível biopolítico e indo em direção, num primeiro momento, a uma reflexão mais fundamental sobre as atividades humanas e a ação política, para só depois avançarmos no campo do direito e o compreendermos à luz da noção de técnica. Em razão disso, o primeiro passo para aprofundar a compreensão da técnica em Agamben deve ser o de recuar aos escritos precedentes a *Estâncias*, que é onde Campbell parece localizar um ponto de partida privilegiado para uma reflexão tanatopolítica em Agamben, por conta da tradução dos pares conceituais heideggerianos *eingentlich* e *uneingentlich*, por próprio e

impróprio.³⁰ Por meio desse recuo até o início dos anos 1970, percebemos que a leitura de Campbell desconsidera as implicações que ele chama de tanatopolítica, derivadas da distinção entre próprio e impróprio nos primeiros textos de Agamben, ou, ao menos, as considera não expressivas o suficiente, indignas de nota. Pelo contrário, como veremos, já em *O homem sem conteúdo* podemos localizar o problema da (im)propriedade, que nos salta aos olhos sobretudo quando enxergamos, como já notado pela literatura,³¹ a simetria entre os títulos *O homem sem conteúdo* e *O homem sem qualidades* (*Der Mann ohne Eigenschaften*), de Robert Musil, a qual nos mostra, mesmo que ainda com um vocabulário diferente, que a questão da propriedade (*Eigenschaft*) já estava em discussão em Agamben muito antes do que em *Estâncias*, de 1977.³² Esse descaso de Campbell com *O homem sem conteúdo* é no mínimo estranho, tendo em vista que sua linha argumentativa se desenvolve a partir do que ele identifica sendo uma aporia no conceito de *techné*,³³ sendo que é no primeiro livro de Agamben que a reflexão sobre a *techné* é abordada com maior profundidade. Em última instância, não se trata aqui de falsear a leitura de Campbell, mas apenas de apontar para sua

³⁰ “Para Agamben e, mais recentemente, Esposito, um reenquadramento crucial ocorre quando ambos traduzem *eigentlich* e *uneigentlich* de Heidegger não na linguagem da (i)inautenticidade, mas num registro diferente do que é ou não considerado (im)próprio. Agamben o fez cedo em *Estâncias*, ao discutir os aspectos impróprios da metáfora (apesar de claramente a distinção entre *próprio* e *impróprio* também informar profundamente muitos de seus trabalhos dos anos 1990, especialmente *A comunidade que vem* e *Meios sem fim*)” (CAMPBELL, 2011, p. viii).

³¹ “*O homem sem conteúdo* evoca um de seus parentes, *The Man Without Qualities* [*O homem sem qualidades*], de Robert Musil, (*Der Mann ohne Eigenschaften*, que traduzido para o italiano é *L'uomo senza qualità*, tornando a simetria dos títulos tão clara em italiano como em inglês). É de se notar que no ponto do livro de Agamben quando ele finalmente revelou a seu leitor o significado do título, ele já se referiu duas vezes ao romance de Musil. No alemão de Musil, o que falta a seu homem são *Eigenschaften*, que são de fato ‘qualidades’ em certo sentido, mas qualidades que, como reflete a etimologia da palavra alemã, são de ‘artesanato próprio’ ou ‘criação’ (os respectivos elementos do substantivo composto *Eigenschaften* são ‘próprios’, *eigen*, e ‘criar’ *schaffen*). Como o protagonista de Musil, o homem artístico sem conteúdo de Agamben não tem nada que seja ‘próprio’ e, portanto, luta muito no ato de ‘criar’ (DE LA DURANTAYE, 2009, p. 397-398).

³² Esposito em *Categorias do impolítico* também destaca que “todo esse pensamento *ohne Eigenschaften* é certamente o da crítica ao *proprium*” (ESPOSITO, 2019a, p. 209), reforçando, assim, a pertinência da leitura aqui apresentada, inclusive no que tange a hipótese interpretativa sobre a ambiguidade (jurídica e ontológica) do próprio.

³³ O sopro vital do livro de Campbell parte da seguinte constatação: “a razão pela qual a biopolítica contemporânea se transforma em tanatopolítica tão frequentemente tem a ver com uma relação muitas vezes inexplorada entre *techné* e *thanatos* que aparece no trabalho de vários dos mais importantes filósofos que escrevem hoje em dia numa chave biopolítica. Na verdade, minha impressão é que a morte ganha a primazia na reflexão biopolítica justamente no momento em que as questões de tecnologia crescem em importância, o que levanta uma questão: o que se passa com a tecnologia, que ela chama a atenção dos *thanatos* num contexto de vida? Existe uma aporia no que diz respeito à tecnologia que muda repetidamente as discussões sobre a biopolítica para um horizonte de morte, independentemente do contexto? Em caso afirmativo, a localização da aporia seria essencial, pois poderia sugerir maneiras de recuperar diferentes perspectivas sobre o *techné*. Dito de outra forma, se se pudesse encontrar o ponto em que *bios* começa sua deriva para os *thanatos*, poder-se-ia considerar formas de reenquadramento da *techné* ou, até mesmo, da *bios*” (CAMPBELL, 2011, pp. vii-viii).

insuficiência na compreensão da leitura que Agamben faz da questão da técnica em sua máxima envergadura. Caso tivesse levado às últimas consequências sua leitura, Campbell teria percebido que a lógica da distinção entre próprio e impróprio também se aplica à estética e ao direito, o que faria de sua investigação sobre a presença da questão da técnica de Heidegger em Agamben muito mais minuciosa.³⁴

Assim, nas páginas que se seguem, discutiremos a centralidade da questão da técnica em Agamben no início da década de 1970, destacando, sobretudo, as origens dessa questão como pedra de toque de seus trabalhos. Importa-nos salientar os contornos eminentemente políticos conferidos a ela pelo filósofo. Em seguida, por meio de uma análise conjunta de *O homem sem conteúdo* e *Sobre os limites da violência*, pretendemos mostrar de que forma a questão da estética, quando pensada à luz da técnica, pode ser analogamente aproximada ao problema do direito, tanto no nível do diagnóstico quanto do prognóstico. Dessa forma, daremos nossos primeiros passos rumos à compreensão dos diferentes contornos assumidos pela técnica ao longo dos escritos de Agamben.

2.2.2 O TALISMÃ ESOTÉRICO

A arte conserva, e é a única coisa no mundo que se conserva – Gilles Deleuze

Nossa reflexão sobre a técnica em Giorgio Agamben, que assume desde o início de seus trabalhos contornos políticos, deve partir de uma breve consideração acerca de um desses encontros³⁵ decisivos que o filósofo romano nos narra em *Autoritratto nello studio*. Dentre as importantes figuras que Agamben frequentava em Roma, merece destaque o teórico da restauração Giovanni Urbani, a quem Agamben dedica *O homem sem conteúdo*.

³⁴ Apesar de *O homem sem conteúdo* não estar num contexto de teoria política ou do direito especificamente, é preciso (e possível) desde então entre ouvir no vocabulário da propriedade um sentido que será ao mesmo tempo ontológico e jurídico. A crítica da distinção entre próprio e impróprio será, numa certa altura, subvertida em crítica da propriedade.

³⁵ “Há eventos e encontros na vida que são tão decisivos que é impossível para eles entrarem completamente na realidade. Eles acontecem, certamente, e marcam o caminho – mas nunca deixam de acontecer, por assim dizer. Os encontros, neste sentido, são contínuos, pois os teólogos costumavam dizer que Deus nunca pára de criar o mundo, que existe uma criação contínua do mundo. Eles não deixam de nos acompanhar até o final. Eles fazem parte do que permanece inacabado em uma vida que vai além disso. E o que está além da vida é o que resta da vida” (AGAMBEN, AS, p. 16-17).

Em ao menos três oportunidades Agamben se pronunciou a respeito de sua relação com Urbani. Tanto em *Autoritratto nello studio* quanto em *Il daimon di Giovanni*, Agamben se refere a Urbani como aquele que o iniciara não no mistério, mas justamente na ausência de mistério da vida, isto é, em sua casualidade (AGAMBEN, AS, 2017, p. 25; AGAMBEN, DG). Não por acaso *A linguagem e a morte* termina com a constatação de que o *ethos* próprio do homem é “a própria práxis social e a própria palavra humana tornadas transparentes a si mesmas” (AGAMBEN, LM, p. 143), isto é, um mistério que consiste na ausência de mistério.

A questão da técnica, e mais precisamente a leitura heideggeriana da técnica, acompanha Agamben desde sua juventude³⁶ e Urbani serviu como uma espécie de catalizador da centralidade dessa questão em seus trabalhos, notadamente a partir da leitura que Agamben realiza da conferência *O papel do acaso na arte de hoje*, proferida por Urbani em 1960, na *Galleria Nazionale d'Arte Moderna*. Sobre essa leitura Agamben afirma:

essa breve obra-prima [...] continua sendo o compêndio mais árduo e exaustivo de seu pensamento. Eu tinha começado a ler Heidegger um ano antes e imediatamente reconheci as citações mais ou menos implícitas espalhadas pelo texto da palestra. Em todo caso, Heidegger, que eu tinha começado a ler alguns anos antes e que para Giovanni era o ponto de fuga onde suas reflexões sobre a arte convergiam, tornou-se "nosso" autor, uma espécie de talismã esotérico que ninguém na cultura romana da época era capaz de compartilhar conosco (AGAMBEN, AS, p. 24).³⁷

De fato, a crítica que Urbani endereça aos críticos de arte de sua época traz contornos explicitamente heideggerianos. No centro do ensaio reside uma tentativa de compreensão do que são, ou ainda, qual a essência das obras de arte abstratas, ou melhor, do fenômeno da “internacionalidade do abstracionismo” (URBANI, 1961, p. 491). Para Urbani, o erro de leitura dos críticos – tanto dos otimistas quanto dos pessimistas – em relação à difusão do abstracionismo enquanto característica preponderante da arte contemporânea é o de que a respectiva difusão ocorrera graças à tecnologia, ou seja, ela seria fruto de uma abolição das

³⁶ “Conheci Giovanni Urbani a Roma em 1963. Tinha então vinte e um anos Giovanni, se bem recorde, trinta e oito” (AGAMBEN, DG). “Havia já Giovanni na minha vida. Tinha vinte e dois anos quando o conheci e ele, se bem recorde, estava para completar quarenta” (AGAMBEN, AS, p. 22).

³⁷ “Seja como for, Heidegger tornou-se "nosso" autor, uma espécie de talismã esotérico cuja exclusividade amarga era garantida pelo fato de que quase ninguém na cultura romana (e, talvez, italiana) da época era capaz de compartilhá-lo” (AGAMBEN, DG, p. 2). “Certamente li Heidegger intensamente e seu pensamento estava no centro de minhas conversas com Giovanni. E, no entanto, para que um encontro ocorra a mente não é suficiente, o coração também é necessário e meu coração naqueles anos estava em outro lugar, irresoluto e incerto” (AGAMBEN, AS, p. 26).

distâncias espaciais e temporais graças aos avanços tecnológicos. À essa leitura calcada na tecnologia Urbani opõe uma leitura que leva em consideração o “modo preciso de se prospectar a realidade” (URBANI, 1961, p. 491). Esse desvio é perfeitamente consoante àquele de Heidegger, que afirma que a questão da técnica tem pouco a ver com o tecnológico. O ponto assumido por Urbani é aquele historial, traduzindo a noção de desvelar (*Entbergen*) pela de prospectar (*prospettarsi*). Esse ponto de vista leva em consideração aquilo que é comum, aquilo que é compartilhado por uma determinada sociedade humana num determinado momento histórico. Essa perspectiva adotada por Urbani evita assim pensar fenômenos como o abstracionismo a partir da “caprichosa subjetividade artística”. Com efeito, o seu diagnóstico é o de que a humanidade hoje compartilha o modo específico da prospecção de realidade do objeto de conhecimento científico:

Com isso não se quer certamente dizer que nós e nossos contemporâneos, seja qual for a nossa raça, a nossa educação e o trabalho que façamos, sejamos todos indistintamente envolvidos em um trabalho científico de *équipe* apenas um pouco menos especializado do que aquele dos cientistas profissionais. A nossa parte de “cientistas” se reduz apenas a ser posto em um mundo no qual sabemos nos assegurar apenas *racionalmente*, seja qual for o aspecto com o qual algo se nos ofereça à vista, ou a qualquer um dos quatro sentidos, ou a todos os cinco juntos (URBANI, 1961, p. 491-492).

Dessa forma, Urbani se contrapõe a uma leitura da arte e do agir humano em termos de uma “cultura” ou fruto de uma “visão de mundo”, as quais podem ser pensadas como frutos de uma alta cultura ou de uma cultura de massa, pólos aos quais os críticos costumam reduzir suas interpretações da arte abstrata. Antes, a compreensão da obra de arte e do agir humano, isto é, a compreensão do cientificismo à base do pensamento contemporâneo se deve a algo historicamente definível, porém irreduzível a uma situação historicamente situada, a eventos concretos de natureza prática ou espiritual. É aí que Urbani deixa evidente sua aderência à leitura epocal heideggeriana: a interpretação científica predominante do pensamento ocidental tem uma longa história, porém ela deve ser, antes de tudo, compreendida como fruto do seu destino. É apenas à luz da noção de destino que Urbani crê poder compreender de que modo “apenas no dia de hoje esse modo de prospectar a realidade se tornou normativo em todo o mundo para todos os seres humanos” (URBANI, 1961, p. 492). Agamben não tarda em apontar o paralelismo das leituras de Urbani e Heidegger desse ponto de vista historial:

a situação histórica da cultura na qual vivemos depende não apenas das circunstâncias materiais, sociais, religiosas e técnicas, mas também de algo como um “destino” metafísico, nos termos de Heidegger de um envio epocal do ser, que não é, naturalmente, algo de meta-histórico ou atemporal, mas constitui a essência mesma do tornar-se histórico [*divenire storico*] (Heidegger, como se sabe, brinca frequentemente com o nexo etimológico *Geschichte-Geschick*). Esta ideia, que percorre todo o ensaio de Giovanni, era para ele um tipo de banalidade de fundo (AGAMBEN, AS/AE, p. 24).³⁸

Ao longo de *A origem da obra de arte*, Heidegger percorre um caminho de pensamento que o conduz ao privilégio da obra de arte no que tange à compreensão do caráter das coisas enquanto coisas, o que o levará a um afastamento do pensamento estético da modernidade.³⁹ É apenas por meio de um questionamento da obra de arte num modo não estético que ele parece entender ser possível extrair um modo de pensar as coisas, os utensílios e também as obras de arte segundo sua essência, isto é, o que as coisas são e como elas são de modo original⁴⁰. Para Heidegger, a pergunta pelo caráter coisal da coisa, pelo caráter utensiliário do utensílio e pelo caráter de obra da obra, isto é, uma autêntica proximidade a essas coisas, requer que se pense o ser do ente em seu repouso (*Ruhe*), o que faz da obra de arte o ente privilegiado a esse acesso não objetificador⁴¹. O ensaio *O papel do acaso da arte de hoje* de Urbani também aponta para o caráter privilegiado da obra de arte no que diz respeito à compreensão de que há uma determinação hegemônica do nosso olhar em relação às coisas no mundo. O ponto central da argumentação de Urbani consiste na crítica daquelas compreensões da arte que se deixam determinar pela racionalidade científica de apreensão

³⁸ “Giovanni compartilhava com Heidegger a ideia de que a técnica não é um acidente do caminho na história da cultura ocidental, mas a fase extrema de seu destino histórico, onde o perigo e a salvação se indeterminam no instante mesmo em que atingem sua massa crítica (...) Giovanni bem sabia, o problema dos dispositivos técnicos não é, como se crê correntemente, o de seu bom uso, uma vez que são antes eles que usam os homens que creem fazerem uso deles” (AGAMBEN, DG, 2015).

³⁹ “Praticamente desde que se começou a fazer uma consideração específica sobre a arte e o artista, chama-se essa consideração de estética. A estética toma a obra de arte como um objeto, a bem dizer como um objeto da αἰσθησις, do perceber sensorial em amplo sentido. Hoje, chama-se esse perceber de vivenciar. O modo como o homem vivencia a arte deve dar esclarecimento sobre sua essência. A vivência é a fonte doadora de medida, não só para o prazer estético, mas também para o criar da arte. Tudo é vivência. Porém, a vivência é talvez o elemento no qual a arte morre. O morrer avança tão lentamente, que precisa de alguns séculos” (HEIDEGGER, GA5, p. 66).

⁴⁰ “*Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist. Das, was etwas ist, wie es ist, nennen wir sein Wesen. Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens*” (HEIDEGGER, GA5, p.1)

⁴¹ Em Heidegger a estética também aparece como aquele registro determinado pela interpretação técnico-científica do ente: “o representar já não é o pôr-se-a-descoberto para..., mas o agarrar e conceber de... não é o que-está-presente que vigora, mas o ataque que domina. O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um avançar, a partir de si, para a área ainda por assegurar do que está seguro. O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, que é ob-jetivo [*Gegen-ständige*]. Re-representar é ob-jetivação que avança, que doma. O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objetivo. O representar é *coagitatio*”. (HEIDEGGER, 1998, p. 133).

das coisas enquanto objetos, da qual, enquanto homens, não podemos naturalmente prescindir, mas que, porém, que enquanto artistas devemos ser capaz de distinguir (URBANI, 1961, p. 492). Esse visar reificador em Urbani corresponde à estética: “quando falamos de estética, ou seja, do pensamento que objetiva a arte, naturalmente não nos referimos apenas à estética dos filósofos, mas também, senão acima de tudo, à forma objetiva como a humanidade hoje representa a arte” (URBANI, 1961, p. 493). A esse visar científico Urbani opõe a compreensão da arte e do real segundo os modos de se prospectar a realidade [*prospettarsi la realtà*]. Assim, temos, de um lado, o modo científico, cujo pressuposto é o de um sujeito que representa algo como um objeto; de outro lado, temos apenas uma percepção da coisa enquanto *coisa* que aparece. A importância da arte abstrata para Urbani reside precisamente na forma como ela põe em questão esses dois registros. A arte abstrata é mais que um objeto, pois enquanto obra de arte é capaz de apontar justamente para a laceração [*lacerazione*]⁴² dos modos de apreensão do ente, ora como objeto e ora como coisa:

Mas o que queremos dizer? Simplesmente que a pintura abstrata é como um objeto do mundo real, mas que entre todos os objetos reais é o único que nos mostra uma laceração [*lacerazione*] decisiva entre o seu ser objeto, como aquilo que é oferecido ao nosso pensamento objetivo, e o seu ser objeto como *coisa*, isto é, como coisa unicamente fundada sobre o seu aparecer e que no aparecer, no ser presente aqui e agora, em tal aspecto e não em um outro, se revela decretada do ser [*decretata dall'essere*] (URBANI, 1961, p. 495).

Um dos passos decisivos da elaboração do problema da técnica reside na ultrapassagem de um paradigma tradicional de sua interpretação, visando, assim, estabelecer para com ela “uma livre relação” (*eine freie Beziehung*) ou, nas palavras de Urbani, o puro e simples aparecer do real. Segundo Heidegger, essa relação é livre quando ela abre ao nosso Dasein à essência da técnica (*Frei ist die Beziehung, wenn sie unser Dasein dem Wesen der Technik öffnet*) (HEIDEGGER, GA VII, p. 7). Assim como em sua conferência sobre a obra de arte, a argumentação de Heidegger no ensaio sobre a técnica pretende não negar essas determinações tradicionais sobre a arte e a técnica respectivamente, mas trazer uma nova perspectiva. Em ambos os textos se trata de pensar a arte e a técnica a partir de uma noção de verdade que não opera pelas noções de adequação, certitude, correção ou exatidão, mas

⁴² Vale notar a importância que a ideia de *laceração* detém em *O homem sem conteúdo*, muito provavelmente importada do ensaio de Giovanni Urbani.

pela noção de desvelar [*Entbergen*]. Esse deslocamento também aparece no ensaio de Urbani na forma de um desvio de uma interpretação das coisas e também das obras de arte a partir de suas propriedades objetivas:

Deve-se concluir, portanto, que, à sua maneira e na sua ordem, a arte de hoje tem em seus atributos e valores que as conferimos tantas "propriedades objetivas", e não menos corretamente deduzidas, quanto aquelas que afetam qualquer outro fenômeno da realidade.

O pensamento que pensa a arte em suas "propriedades objetivas" é basicamente o mesmo que pensa montanhas em suas alturas, as distâncias em quilômetros, os corpos em sua constituição atômica ou celular. (URBANI, 1961, p. 494).

Com a pergunta pela origem da obra de arte, Heidegger consegue ultrapassar o nível da utilidade (*Dienlichkeit*, “servibilidade”) e alcançar o plano da confiabilidade (*Verlässlichkeit*).⁴³ O que se tinha antes disso é uma interpretação da coisa sustentada por uma determinação do ser-utensílio do utensílio, que privilegiava as relações práticas que ocorrem no mundo. Por meio da investigação sobre a origem da obra de arte, Heidegger mostra que a serventia do utensílio aparece na ordem da questão como uma consequência da sua confiabilidade, esta sim consistindo naquilo que ele entende como o ser essencial do utensílio. Esse novo modo de consideração das coisas implica um abandono das concepções vigentes de “coisa” que fazem da arte um “objeto” estético, sobrevalorizando seus aspectos superestruturais, como o “sentido” ou a “mensagem” visada pela obra em detrimento da materialidade mesma (ESTRADA, 1999, p. 71).

Com efeito, a reflexão de Agamben ganha seus contornos próprios justamente pelo fato de ela se medir não apenas com Heidegger, mas também com toda uma tradição estética que afasta a obra de sua concretude. Na esteira de Heidegger, que pensa a arte não como produto de um fazer guiado por uma vontade proveniente de um sujeito,⁴⁴ mas, ao contrário,

⁴³ Em *Ser e tempo*, essa confiabilidade está ainda atrelada à lógica da ocupação (*Bersorgen*), que descreve o modo que o ser-ai se encontra projetado no mundo de início e na maioria das vezes na situação de cotidianidade mediana. Como nos confirma Casanova: “em meio ao mundo dos utensílios vamos ganhando, por conseguinte, uma destreza que permite justamente um uso cada vez mais adequado e seguro, assim como um desempenho cada vez mais efetivo de suas finalidades” (CASANOVA, 2006, p. 89; p. 96).

⁴⁴ “Como a *téchne*, a técnica, é um saber da *poiésis*, a produção, então ela teria de ser entendida como um saber trazer o ente à luz da presença, em suma, como um modo de desocultar o ente em seu ser. O aspecto decisivo nessa etapa da argumentação heideggeriana é o seguinte: *alétheia*, o desvelamento, a verdade em seu sentido originário, é o fundamento de toda *poiésis* e, portanto, também da própria *téchne*. Há, portanto, uma relação entre a concepção da verdade como desvelamento e o entendimento da técnica como um saber trazer o ente à presença e, portanto, como modo determinado de desocultar o ente. É por meio dessas concepções que

como o acontecimento da verdade e como a origem mesma da obra de arte e do artista (HEIDEGGER, GA5, p. 44), trata-se para Agamben de pensar uma restituição da arte à sua pré e pós-história, à sua experiência originária, onde ela é “o espaço comum no qual todos os homens, artistas e não-artistas, se encontram em vivente unidade” (AGAMBEN, HsC, p. 56).

Urbani compartilha da intuição de Heidegger nesse sentido. Considera a estética, ou melhor, o modo estético de visar a arte, um modo que implica o afastamento da consideração da obra de arte pelo que ela apresenta de mais específico. A estética, domínio onde para Heidegger e Urbani vigoram as regras do pensar metafísico e técnico-científico - que para ambos se trata do resultado de uma concepção metafísica da subjetividade - faz da obra de arte um objeto.⁴⁵ Ao buscar compreender a obra de arte por meio de suas propriedades, o pensamento estético a transforma em um objeto estético. Na leitura de Agamben, para Urbani “a humanidade de hoje não tem outra forma de representar a realidade senão como objeto de conhecimento científico e com a constatação igualmente firme de que o conhecimento que reduz entidades a 'objetos' é inaplicável às 'coisas', cujo ser consiste em aparecer”. (AGAMBEN, DG, p. 4-5). Para Urbani, esse movimento de objetivação se articula a um processo de abstração, o qual exprime um modo de visar o real em termos de propriedades objetivas. Assim como Agamben, como veremos, interpreta o *ready-made* e o *pop-art* como paradigmas que tornam inteligíveis a fratura entre estética e técnica, Urbani se endereça à arte contemporânea, sobretudo à arte abstrata (exemplificada pela *action painting*), como “o lugar onde essa fratura entre a profundidade ilusória do conhecimento objetivo e a superfície impenetrável da coisa é exposta como tal” (AGAMBEN, DG, p. 4). Nada mais coerente se poderia esperar em termos de diagnóstico face ao desenvolvimento da ciência e da técnica moderna.⁴⁶

Heidegger franqueia o acesso a uma nova consideração da essência da técnica em sua verdade. Se a *téchne* é o saber que preside a uma modalidade da *poiésis*, então ela também está fundada na *alétheia*, na verdade originária entendida como desvelamento, de modo que a técnica deve ser entendida como um modo de desocultar o ente e trazer à presença aquilo que não se produz por si mesmo” (DUARTE, 2009, p. 9).

⁴⁵ “O grande perigo por trás da técnica é a representação, a *Vorstellung* à base da *Ge-stell*, a armação, a exigência de transparência e de disponibilidade absoluta exigida pelo cogito. A perspectiva do pensamento que ao mesmo tempo implica uma existência, um ser, permite o destaque da categoria da representação, que exprime a projeção do homem como pensamento calculador diante dos entes” (WERLE, 2017, p. 64).

⁴⁶ Essa proximidade de diagnóstico entre Heidegger e Urbani não implica uma mesma “saída”. De acordo com Tavaglini (2012): “Urbani sustenta que a arte contemporânea perdeu completamente o seu valor de poiesis: a uma natureza entendida como princípio e doadora de ordem se substituiu o caso e a alteridade do ‘real’ é reduzida a uma subjetividade que se torna ordem e medida de todas as coisas (p. 15). “Desta análise resulta evidente que Urbani pensa como definitivamente perdida a capacidade de poder fazer uma experiência

2.2.3 DESTRUKTION

O caráter destrutivo não vive do sentimento de que a vida vale ser vivida, mas de que o suicídio não vale a pena – Walter Benjamin

Descrição: fazer com que aquilo que foi criado passe pelo incriado. Destruição: fazer com que aquilo que foi criado passe pelo nada. Ersatz culpado da descrição – Simone Weil

Uma das linhas fundamentais da nossa interpretação do trabalho de Agamben é o seu viés inexoravelmente político. Isso não poderia ser diferente ao tratarmos de sua abordagem da estética e da técnica nos anos 1970. A tomada de consciência dos limites de Heidegger pode ter sido iniciada justamente pela constatação de uma lacuna do pensamento heideggeriano, cuja explicitação, com o auxílio de outras categorias e autores, Agamben busca desde então preencher. Talvez a primeira dessas tomadas de consciência tenha sido sobre o *locus* da técnica, sobre o qual, segundo Agamben, Heidegger jamais teria refletido suficientemente; a técnica, é, antes de tudo, um evento político:

E é provável que se Heidegger não conseguiu levar o problema da técnica às últimas consequências isso se deve ao fato de que ele não fora capaz de situá-la naquele lugar político, que nos anos 30 consistiu no âmbito por excelência do conflito entre o desvelamento e o velamento do ser, indicando imprudentemente seu possível desfecho no Nacional-socialismo. Foi, em outras palavras, o erro político do filósofo em 1933 que mais tarde o impediu de situar o problema da técnica em seu lugar próprio (AGAMBEN, DG, p. 3).

Previamente à compreensão do que podemos chamar de *motivação* para um projeto de *destruição* da estética, precisamos nos deter, justamente, no conceito de *destruição*. É a partir dessa noção de destruição que encontramos o ponto focal a partir do qual as reflexões de Heidegger, Urbani e Agamben podem ser articulados. Para os três, a estética é aquilo que

verdadeira da arte como poiesis. A produção artística perdeu completamente o seu valor ontológico, cognitivo e ético, não é mais um momento no qual toma forma a nossa experiência de pertencimento a um horizonte de sentido, no qual se define a relação originária que funda o homem e o seu mundo natureza e histórico. À alteridade do real, entendido como mundo histórico radicado na ordem da natureza se substituiu o caso, que o sujeito aspirou no âmbito dos valores estéticos (p. 18).

surge como uma determinação redutora da experiência (ou estrutura) original da obra de arte, razão pela qual os três aderem à sua visada ao modo da destruição.

No caso do Agamben, a proposta de uma destruição da estética é anunciada logo ao final do primeiro capítulo de *O homem sem conteúdo*, nos seguintes termos:

Se isso é verdade, o ingresso da arte na dimensão estética – e a sua aparente compreensão a partir da αἴσθησις do espectador – não seria então um fenômeno tão inocente e natural como já estamos habituados a representá-lo. Talvez nada seja mais urgente – se quisermos colocar de verdade o problema da arte no nosso tempo – que uma *destruição* da estética que, desobstruindo o campo da evidência habitual, permita colocar em questão o sentido mesmo da estética enquanto ciência da obra de arte (AGAMBEN, HsC, p. 25).

O problema central de Agamben na primeira parte do livro, é o das consequências que a criação do campo estético acarretara à arte; isto é, se trata de interrogar esse longo processo de submissão da arte à forma estética, processo que, poderíamos assim o chamar, de estetização da arte.⁴⁷ Como já mostramos, a crítica de Agamben é devedora de uma série de leituras que o filósofo fizera à época. Destacamos até agora a importância de Urbani e de Heidegger no que diz respeito ao problema que a estética moderna acarreta à teoria da arte. Seguindo uma questão já muito bem colocada por Derrida, segundo a qual “embora a *Destruktion* heideggeriana não se confunda com o conceito de ‘Destruição’ que esteve também no centro do pensamento benjaminiano, podemos nos perguntar o que significa, o que prepara ou antecipa, entre as duas guerras, uma temática tão obsessiva, ainda mais que, em todos os casos, essa destruição quer ser também a condição de uma tradição e de uma memória autêntica” (DERRIDA, 2010, p. 67). O que passaremos a ver agora é o viés destrutivo assumido por Agamben na linha desses dois autores⁴⁸, mas também num diálogo com Benjamin e Arendt. Passaremos agora a detalhar em que sentido os trabalhos desses três

⁴⁷ Sobre as mudanças sofridas pelo conceito de estético e de estetização, ver ERBER, 2021. Comentando o livro de Boris Groys, *Sobre o ativismo artístico*, Erber, baseada no que poderíamos chamar de dispositivo design, argumenta que enquanto a arte pré-moderna conjuga estetização e utilidade (a estetização era compreendida como um convite ao uso), “para a arte moderna, e a partir dela até hoje, a estetização opera no sentido contrário ao de tornar algo atraente para ser usado: a estetização neutraliza a função, transformando o objeto útil ou utilizável em objeto inútil, relíquia destinada à contemplação” (ERBER, 2021, p. 142)

⁴⁸ O pensamento de Urbani é perfeitamente aderente à *pars destruens* do pensamento heideggeriano; capta fielmente a lição do filósofo alemão, que lê a história da metafísica ocidental com base na tendência de pensar a partir da categoria da objetividade, categoria que encontra sua plena manifestação no dispositivo técnico, na ciência entendida como a força motriz do mundo. Este processo epocal determinou uma redução da experiência da arte para uma “representação objetiva do sentimento estético” (TRAVALIGNI, 2012, p. 4).

filósofos influenciaram o aspecto destrutivo presente em *O homem sem conteúdo*, sobretudo, no que diz respeito à estética.

Começemos por Heidegger. O início dessa investigação agambeniana que assume para si a proposta de uma destruição não pode ser desvinculada do projeto de uma destruição da história da metafísica, cujas bases foram lançadas de forma mais evidente em *Ser e tempo*, mais precisamente, no §6. Segundo Heidegger, “a tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela ‘transmite’, ao contrário, encobre-o” (HEIDEGGER, 2012, p. 85). Como nos lembra Alexandre Franco Sá, o projeto da ontologia fundamental que marca os trabalhos de Heidegger no final dos anos 1920 não poderá deixar de ter um aspecto destruidor em face da tradição ontológica da filosofia ocidental que o precedeu. A ontologia fundamental é constituída de forma indissociável por uma *phänomenologische Konstruktion* e de uma *phänomenologische Destruktion* (SÁ, 2008, p. 5-6). É preciso ter em mente, no entanto, que se trata de uma visada “destrutiva e não destruidora, *destruktiv* e não *zerstörend*: uma destruição que consistirá não em superar, negar ou aniquilar a tradição (no sentido destruidor de uma *Zerstörung*), mas em compreendê-la no âmbito de uma história da compreensão do ser” (SÁ, 2008, p. 6). A destruição heideggeriana não tem “o sentido *negativo* de se desfazer da tradição ontológica (...) a destruição não se comporta negativamente e relação ao passado, sua crítica atinge o ‘hoje’ (...) mas a destruição não quer sepultar o passado no nada, ela tem um propósito *positivo* e sua função negativa permanece inexpressa e indireta” (HEIDEGGER, 2012, p. 89). O confronto de Agamben com a tradição tem dívidas evidentes com o que fora pensado por Heidegger. Para ambos, a destruição se apresenta como um modo de desobstruir o campo de evidência habitual, ou ainda, de manifestar a estrutura e concretude mesma da história que nos foi transmitida.⁴⁹

E se a estética é questionada como o âmbito privilegiado de acesso à verdade da obra de arte, tanto por Heidegger quanto por Agamben, também para ambos começa a se delinear uma faceta política deste acesso à arte. É por isso André Duarte destaca precisamente o caráter histórico-político que o autor de *Ser e tempo* passou a considerar na conferência sobre

⁴⁹ Agamben chancela essa leitura na Advertência que precede *Uso dos corpos*: “O que importa é questionar decididamente o lugar-comum, segundo o qual é boa regra que uma investigação comece com a *pars destruens* [parte destrutiva] e se conclua com *pars construens* [parte construtiva] e, além disso, que as duas partes sejam substancial e formalmente distintas. Em uma pesquisa filosófica, não só a *pars destruens* não pode ser separada da *pars construens*, como esta coincide em todos os pontos, sem resíduos, com a primeira” (AGAMBEN, UC, p. 9).

a obra de arte, o que ao menos até o período anterior ao reitorado (1933-34), não parecia ser possível.⁵⁰

Assim, a interrogação heideggeriana sobre a obra de arte é imprescindível para o projeto de destruição da estética de Agamben, sobretudo em função desse horizonte político que, a partir da metade dos anos 1930, começa a surgir em Heidegger. Também a investigação de Agamben é, antes de mais nada, histórico-ontológico-política⁵¹.

Outra forte influência do projeto destrutivo de Agamben é Hannah Arendt, cuja referência em *O homem sem conteúdo* é decisiva. Há um aspecto pouco comentado da apropriação que Agamben realiza de *A condição humana* que extrapola a discussão acerca do par *práxis e poíesis*. Como se sabe, Arendt escreveu longas páginas a respeito da noção de “obra”, sobretudo no que diz respeito à distinção entre as noções de “uso” e “consumo”, que é análoga a uma das distinções centrais feitas em *A condição humana* entre “obra” e “trabalho”. Para a filósofa, enquanto os objetos frutos da fabricação são destinados ao “uso”, aqueles provenientes do trabalho seriam destinados ao “consumo”. Uma das principais características dos objetos fabricados é a “durabilidade”, o que significa que, diferentemente do consumo, que destina as coisas à “destruição”, os objetos fabricados são destinados à “deterioração”. Com efeito, a destruição, embora inevitável, é incidental em relação ao uso, mas inerente ao consumo (*destruction, though unavoidable, is incidental to use but inherent in consumption*) (ARENDT, 2017, p. 171).⁵² Essa distinção pode tornar mais clara a missão

⁵⁰ O vínculo estabelecido por Heidegger entre história, verdade, política, ontologia e a obra de arte marca seu afastamento em relação às abordagens filosóficas que, desde os finais do século XVIII, conceberam a arte como um domínio específico de produção, reflexão e fruição, o domínio estético, consolidado por Kant a partir de sua delimitação em relação aos campos teórico e prático (p. 24) (...) A arte, portanto, não teria que ver em primeiro lugar com o belo e a beleza, tal como pensado no domínio da estética, nem seria uma imitação do belo natural, mas estaria relacionada com a verdade no sentido do desvelamento, isto é, com o trazer o ente à luz (DUARTE, 2009, p. 26).

⁵¹ Duarantaye resume bem essa tripla “natureza” do livro de Agamben nos seguintes termos: “Um objetivo de *O homem sem conteúdo* é de fato recuperar um sentido do estatuto e da estrutura original da obra de arte – uma questão ontológica. Outro objetivo é traçar o progressivo obscurecimento desse espaço original oferecido pela arte – uma questão histórica. Um terceiro objetivo é o desejo de restituir a arte a seu antigo status de um verdadeiro modelador de ações e crenças – uma questão programática (2008, p. 30).

⁵² “O que distingue o mais frágil par de sapatos dos meros bens de consumo é que ele não se estragará senão for usado, o fato de que tem certa independência própria, ainda que modesta, que lhes permite sobreviver, até por um tempo considerável, aos estados de ânimo cambiantes de seu proprietário. Usados ou não, permanecerão no mundo durante certo tempo, a não ser que sejam intencionalmente destruídos” (ARENDT, 2017, p. 171). É importante ressaltar que o conceito de “uso” de Arendt não é o mesmo que aquele desenvolvido por Agamben em *Altíssima pobreza* e *Uso dos corpos*. Aliás, é bastante provável que a tentativa de ultrapassagem de uma noção de instrumentalidade em Heidegger desenvolvida na primeira parte de *Uso dos corpos*, também possa ser entendida numa chave de crítica da concepção de uso tal como é empregada por Arendt em *A condição humana*.

assumida por Agamben de se pensar a destruição da estética⁵³, pois se o surgimento desta implica, dentre outras coisas, o ingresso da obra de arte nos circuitos do comércio, é a própria estética que estaria destinando seus objetos à destruição. Numa argumentação muito próxima, porém não coincidente a essa, a destruição da estética serviria em Agamben justamente como uma forma de contenção da destruição a que a obra de arte é sistematicamente submetida pela estética, sobretudo em seu desenvolvimento último na indústria da arte. O diagnóstico de Agamben é então o de que a estética assumiu com o passar do tempo a função de um dispositivo de destruição da obra de arte. Com efeito, sua destruição é compreendida por Agamben como a destruição do dispositivo por meio do qual o fazer do artista é capturado, transformando o pro-duto de suas mãos imediatamente em objeto de consumo, em produto. Em *Elogio da profanação*, Agamben descreve esse processo de destruição a que o consumo submete a coisa de forma lapidar:

Nas coisas que são objeto de consumo – argumenta ele [João XXII] –, como o alimento, as roupas etc., não pode haver um uso diferente daquele da propriedade, porque o mesmo se define integralmente no ato do seu consumo, ou seja, da sua destruição (*abusos*). O consumo, que destrói necessariamente a coisa, não é senão a impossibilidade ou a negação do uso, que pressupõe que a substância da coisa permaneça intacta (*salva rei substantia*)” (AGAMBEN, P, p. 72).

A última fonte incontornável da arqueologia do projeto de destruição da estética de Agamben aqui perseguido é Walter Benjamin. Em sua jamais acabada “teoria do conhecimento histórico”, que de modo análogo ao prefácio crítico-epistemológico escrito para o livro sobre o drama barroco deveria servir de prefácio às suas *Passagens*, Benjamin define a tarefa do historiador como uma tarefa *destrutiva*, visando com isso se opor àquele modo de fazer história reconstrutivo do passado. É nesse sentido que “a construção pressupõe a destruição” (*Die “Konstruktion” setzt die “Destruktion” voraus*).⁵⁴ Há em Benjamin uma tentativa de pensar uma nova teoria da história, para a qual não a reconstrução do passado,

⁵³ A contribuição aqui não se dá tanto pela via do conceito de destruição no sentido histórico-ontológico como estávamos a ver com Heidegger, já que aqui a destruição não é compreendida nem em termos de *Zerstörung* nem de *Destruktion*, mas num sentido muito mais corriqueiro de *Abnutzung*, isto é, de desgaste. A seguir o mesmo trecho, porém na versão alemã: “*daß Abgenutztwerden eine zwar unvermeidliche, aber sekundäre Folge des Gebrauchtwerdens ist, während das Verzehrtwerden eines Konsumgutes dasjenige ist, um dessentwillen es überhaupt erzeugt wurde*” (ARENDT, 1967, p. 127-128).

⁵⁴ Sobre o conceito de destruição em Benjamin Cf. [N 7, 6] (BENJAMIN, 1999, GS 5.587). [N 10 a 1] (BENJAMIN, 1999, GS 5.594). (BENJAMIN, 1999, GS 5.594-595). Cf. BENJAMIN, 1986, GS, IV, I, p. 396-398 (*Der destruktive Charakter – O caráter destrutivo*).

mas a construção mesma do presente se faz objetivo, a qual pressupõe uma relação com o passado que melhor se compreende sob a ideia de *destruição*.

Mas Benjamin é essencial ao projeto de Agamben também por outros motivos. Se o texto de Heidegger ainda se mostra tímido no que diz respeito a considerações de caráter manifestamente político, este não é o caso de Benjamin, que escreve *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* tendo em vista um viés marcadamente político. Nas últimas linhas do texto, já em seu prólogo, Benjamin conclui sua análise materialista dos efeitos da reprodutibilidade técnica às obras de arte com a ideia de que face à *estetização da política* - realizada pelo fascismo (ou pelas “doutrinas totalitárias”, a depender da versão do texto) e tornada efetiva nas formas que surgem na guerra – surge a tarefa de *politização da arte* (o que em Benjamin deve ser feito pelo comunismo ou pelas “forças produtivas da humanidade”).⁵⁵ Assim como para Agamben, Benjamin certamente não pretende minimizar a relevância do pensamento sobre a arte, mas antes, ele faz da arte um *medium* político por excelência (Cf. BENJAMIN, 2019).

Desse modo, tanto o texto de Benjamin quanto o de Agamben assumem o tema da política em primeiro plano, não apenas como diagnóstico, mas, sobretudo, ao modo de uma tarefa (*Aufgabe*). No caso de Agamben, melhor dizendo, é como se ele recuperasse a assinatura indelevelmente política que uma investigação histórico-ontológica deve conter. Não se trata apenas, portanto, de realizar um diagnóstico da política a partir da estética⁵⁶, mas também de fazer da reflexão sobre a arte uma reflexão inexoravelmente política. Mas isso

⁵⁵ É essencial notar que Walter Benjamin não aparece explicitamente nos nove primeiros capítulos de *O homem sem conteúdo*. É apenas no último capítulo, intitulado *O anjo melancólico*, publicado pela primeira vez no mesmo ano na revista *Nuovi Argomenti*, porém separadamente de *O homem sem conteúdo*, que Agamben irá se dirigir explicitamente a alguns textos de Benjamin. No entanto, não se trata de uma extrapolação hermenêutica de nossa parte cogitar a presença benjaminiana também na arqueologia que agora empreendemos da ideia de destruição, sobretudo da destruição da estética. Em primeiro lugar, pelo fato de Agamben ter escrito sobre Benjamin já nessa época. Segundo porque também há elementos textuais que podem confirmar a leitura de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Destaco aqui dois pontos: a oposição que veremos mais à frente, entre original/autêntico e reproduzido, que nos lembra muito inclusive a noção da perda da aura em Benjamin; e a discussão que Agamben faz da função concreta e social da arte, que também está presente no texto de Benjamin. O filósofo berlinense interpreta essa autonomização da arte em termos estéticos como um vingar do *l'art pour l'art*, que faz da estética uma espécie de teologia negativa. Além disso, Durantaye também cogita haver outras referências ocultas a outros trabalhos de Benjamin nos primeiros nove capítulos do livro de Agamben, mesmo não sendo explicitamente abordados. É o caso da noção de ritmo. Cf. DE LA DURANTAYE, 2009, p. 399. Sobre a aparição de Benjamin e Kafka ao final do livro, destaco a interpretação de Fleisner: “No final do livro veremos surgir uma dupla literário-filosófica que será cada vez mais importante nos futuros textos de Agamben: se trata de Kafka e Benjamin, graças a quem [ele] poderá passar da pergunta heideggeriana pela ‘essência’ da arte à pergunta, talvez mais interessante, pela ‘tarefa atual da arte’” (2010, p. 115).

⁵⁶ Pensar a obra de arte no registro pretendido por Agamben implica ir muito além das supostas denúncias de caráter político ou ativista que eventualmente uma obra de arte possa visar.

também não quer dizer que Agamben ingressará no terreno de discussão de Benjamin. Pelo contrário, se Benjamin reivindica para seu texto a ambientação do materialismo histórico, Agamben, sem dúvidas permanece no terreno da reflexão histórico-ontológica heideggeriana – o que não faz da investigação agambeniana menos concreta do que aquela de Benjamin. É, então, a partir dessa leitura conjunta, que Agamben é motivado a revestir a reflexão histórico-ontológica de Heidegger de um caráter peremptoriamente político, o qual foi magistralmente resumido por Acciersi no seguinte trecho:

porque, acreditamos, se Agamben reflete (como, de fato, intensamente e longamente reflete) sobre a poesia, sobre a literatura e sobre a arte, ele não o faz a partir do “estético”, mas ao longo da crista de uma teorização imprescindivelmente ontológico-histórico-política, em direção de a experiência da arte que, longe de se condensar em uma doutrina, anseia, ontologicamente, fazer-se (para servir-se de uma expressão adjetival certamente não estranha a Agamben) prática e política (ACCIARESI, 2017, p. 18).

Não passa despercebido ao leitor atento a tensão e a articulação tramada no laboratório agambeniano entre temas e conceitos heideggerianos e benjaminianos, cuja proximidade já teria sido notada, aliás, por Hannah Arendt, que afirma: “sem perceber, Benjamin tinha na verdade mais em comum com Heidegger (...) do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas” (ARENDR, 1968, p. 46). Que entre o filósofo berlinense e o filósofo de Merßkirch haja coisas em comum, certamente isso não significa que as experiências possíveis de cada uma de suas filosofias não sejam singular. Certa vez, numa entrevista a Roberto Andreotti e Federico De Melis, publicada no suplemento semanal *Alias*, da revista *Il manifesto*, em 2006, Agamben afirmou que, em seus estudos, Benjamin e Heidegger ocupam essa função de antídoto um ao outro. “Em certo sentido”, afirma Agamben, “são o oposto, com esta experiência curiosa: tocam com frequência os mesmos problemas a partir de distâncias remotas, e, por vezes, o mesmo termo. Existem termos que o jovem Benjamin usa que são os mesmos do pensamento tardio de Heidegger. São duas experiências, para mim, muito diferentes” (ANDREOTTI; DE MELIS, 2006).⁵⁷ A terminologia, objeto privilegiado das investigações agambenianas, parece ser o elemento comum entre o (velho) Heidegger e (jovem) Benjamin. Se veneno e antídoto devem ter

⁵⁷ “Estão, de certa forma, em sentidos opostos, com esta curiosa experiência: tocam com frequência os mesmos problemas a partir de distâncias remotas, e às vezes o mesmo termo. Há termos que o jovem Benjamin usa que são os mesmos que no pensamento tardio de Heidegger. São duas experiências muito diferentes para mim” (ANDREOTTI; DE MELIS, 2006).

alguma coisa em comum para que uma relação desse tipo seja possível, então é também a terminologia empregada por ambos que parece desempenhar esse papel de comunicação e de transferência produtiva entre eles. Essa metáfora do veneno e do antídoto, que nada tem de ingênua, coloca Agamben como alguém que pode desbravar sem medo o pensamento heideggeriano, afinal de contas, ele já teria sido imunizado. E o mesmo deve ser dito em relação ao pensamento de Benjamin. Isso é importante de ser destacado, pois o mais comum é que essa via de mão dupla apareça sob a forma de uma verdadeira *Einbahnstraße* (via de mão única), o que certamente não é o caso. E isso se deve, ao menos em parte, a uma indução produzida pelos próprios entrevistadores, que na sequência da entrevista perguntam “De que maneira Benjamin foi utilizado como antídoto de Heidegger?” (“*In che modo Benjamin fu usato come contravveleno di Heidegger?*”), pouco se importando com o modo como Heidegger poderia servir de antídoto à filosofia benjaminiana, ignorando a parte da fala de Agamben que diz “me serviram um como antídoto do outro” (“*mi sono serviti uno come contravveleno dell’altro*”) (ANDREOTI; DE MELIS, 2006). O corpo a corpo com certas filosofias exige anticorpos preparados para que a intensa exposição não acabe num contágio fatal. Agamben nos narra por meio dessa metáfora sua exposição controlada aos caminhos de pensamento da ontologia heideggeriana e ao materialismo da filosofia da história de Benjamin. Fica mais claro, desse modo, de que forma os projetos da destruição da estética e de deposição do direito se tornam faces da mesma moeda, constituindo, juntos, duas linhas fundamentais e inseparáveis do materialismo-ontológico-político (e imunizado) de Agamben.

2.2.4 O ARTISTA NU

A arte é uma droga que conduz ao hábito – Duchamp

*Desde que os tubos de tinta usados por um artista
são produtos manufaturados e pré-fabricados
("ready-made"), devemos concluir que todas as
pinturas do mundo são "ready-mades aided" e
também obras de colagem – Duchamp*

*A obra de arte – e paralelamente qualquer outro
produto – cria um público sensível à arte e capaz de
desfrutar a beleza. A produção não elabora, pois,
somente um objeto para o sujeito, mas também um
sujeito para o objeto – Kal Marx*

Bastante elucidativo e útil à introdução à arqueologia das atividades humanas que encontramos em *O homem sem conteúdo* é um trecho do *Banquete*, citado tanto por Agamben quanto por Heidegger. Segundo as reflexões de Agamben dos anos 1970, poesia (*Ποίησις*) é, para Platão, a passagem do não-ser ao ser, isto é, o vir à presença de algo. Recorrendo ao próprio texto platônico supracitado (*Banquete* 205b) temos:

'tu sabes que 'poesia' é um termo de uso amplo. Sabes, além do mais, que quando algo - seja o que for - passa do não ser ao ser, a causa plena (205c) disso é 'poesia', de forma que as criações de todas as técnicas são poesia e os produtores dessas coisas são todos poetas (...) estes não são chamados poetas, mas tem outros nomes. Assim, da classe inteira da poesia foi delimitada uma parte dedicada à música e aos versos, sendo denominada com o nome do todo. Somente isso é poesia hoje, e os que possuem essa parcela da poesia são chamados 'poetas' (PLATÃO, 2017, p. 71).⁵⁸

⁵⁸ Esse trecho de Platão é evocado por Agamben em sintonia com o texto heideggeriano. Tanto Heidegger quanto Agamben prosseguem sua investigação sobre a *poiesis* e a *techné* pensando a relação parte-todo entre artesãos e artistas. “‘E, contudo’, ela continuou, ‘estás informado de que estes não são chamados poetas, mas têm outros nomes. Assim, da classe inteira da poesia foi delimitada uma arte dedicada à música e aos versos, sendo denominada com o nome do todo. Somente isso é poesia hoje, e os que possuem essa parcela da poesia são chamados ‘poetas’” (PLATÃO, 205C). “Já se verificou suficientemente que os gregos, que entendiam algo de obras da arte, valiam-se da mesma palavra τέχνη para artesanato e arte, e denominavam artesãos e artistas com o mesmo nome τεχνίτης. [Ofi genug hat man schon darauf hingewiesen, daß die Griechen, die von Werken

De acordo com essa definição, a poesia não seria algo exclusivo do artista que se “dedica aos versos”, mas abrangeria também todas as formas de “criações de todas as técnicas”. De acordo com a leitura de Agamben, é apenas a partir da modernidade que a separação entre arte e técnica, entre *poiesis* e *techné*, tecniciza-se numa efetiva disjunção, de modo que a poesia, inclusive no registro platônico, é compreendida de forma mais original como toda atividade que serve de “causa plena” à passagem do não-ser ao ser, o que, por sua vez implica que tanto as coisas “por natureza”, quanto as coisas “por técnica”, pertençam ao domínio mais elementar da poesia. Tendo em vista a irrelevância da natureza da causa capaz de realizar a passagem do não-ser ao ser – e Heidegger insiste que a *physis* não pode ser traduzida simplesmente pelo termo natureza, já que indica o processo de algo que emerge no tempo, que se coloca no presente desde uma ausência, sem que seja desconsiderada a proveniência⁵⁹ –, a atividade poética, no registro platônico, ainda não incorreria no que Agamben denomina “divisão de gêneros”. Apenas nomeiam-se diferentemente atividades de uma mesma natureza. Isso faz com que tudo aquilo que detiver a capacidade de pro-duzir⁶⁰ algo, isto é, de trazer algo à presença, seria da ordem da poesia.

Em sua arqueologia da poesia, o filósofo italiano encontra em Aristóteles⁶¹ a primeira proposta de distinção entre os gêneros das atividades poéticas: de um lado, encontramos as

der Kunst einiges verstanden, dasselbe Wort τέχνη für Handwerk und Kunst gebrauchen und den Handwerker und den Künstler mit demselben Namen τεχνίτης benennen] (HEIDEGGER, GA 5, P. 46).

⁵⁹ “Também a φύσις, o que a partir de si emerge, é um produzir, é ποίεσις. A φύσις é inclusive ποίεσις no mais alto sentido. Pois o φύσει que se apresenta tem em si mesmo (ἐν ἑαυτῷ) a irrupção do produzir; por exemplo, no advento da flor no florescer (HEIDEGGER, 2007, P. 379).

⁶⁰ O hífen nos termos “pro-dução” e “pro-duto” não são insignificantes: seguindo a leitura heideggeriana, eles indicam o caráter essencial da ποίησις, isto é, a pro-dução na presença. Pro-dução é, assim, uma tradução do termo alemão *hervorbringen*, que em *A origem da obra de arte* diz respeito aos dois modos por meio dos quais algo “vem-à-frente” (*wie etwas ist her-vor-gebracht*). Heidegger estabelece uma distinção entre um trazer-à-frente como um modo de criar (*Schaffen*), o qual se relaciona à obra (*Werk*), de um lado, e como um modo de acabamento (*Anfertigung*), de outro, que se relaciona, por sua vez, ao utensílio (*Zeug*). Cf. HEIDEGGER, GA5, pp. 45-46. “Produção” e “produto”, por outro lado, são empregados no texto de Agamben para se referir em particular ao fazer da técnica e da indústria, já numa época acometida pelas separações, e, portanto, já distantes do sentido originário da *poiesis* grega, diagnóstico esse compatível com as reflexões heideggerianas sobre a técnica (AGAMBEN, HsC, p. 104). Essas mesmas considerações estão presentes em Heidegger, sobretudo no ensaio sobre a técnica: “*Ein Her-vor-bringen, ποίησις, ist nicht nur das handwerckliche Verfertigen, nicht nur das künstlerisch-dichtende zum Scheinen- und ins-Bild- Bringen. Auch die φύσις, das von-sich-her Aufgehen, ist ein Her-vor-bringen, ist ποίησις. Die φύσις ist sogar ποίησις im höchsten Sinne. Denn das φύσει Anwesende hat den Ausbruch des Her-vor-bringens, z. B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst (ἐν ἑαυτῷ). Dagegen hat das handwercklich und künstlerisch Her-vor-gebrachte, z. B. die Silberschale, den Ausbruch des Her-vor-bringens nicht in ihm selbst, sonder in einem anderen (ἐν ἄλλῳ), im Handwerker und Künstler*” (HEIDEGGER, GA7, p. 12).

⁶¹ Aristóteles ainda acrescenta à definição platônica de *poiesis* que esse vir à presença implica ganhar uma forma (*εἶδος*): “passar do não ser ao ser significa ganhar uma figura, assumir uma forma, porque é precisamente na forma e a partir de uma forma que o que é produzido entra na presença” (AGAMBEN, HsC, p. 105).

atividades das coisas que são por natureza (*κατα φύσιν*), isto é, que contém a própria *arché* (o próprio princípio e origem de ingresso na presença), e de outro lado temos as atividades das coisas cujo princípio residiria na atividade pro-ductiva (poética) do homem. Esse segundo gênero seria decorrente da *techné*. Logo, a *techné* é um tipo de atividade poética. Desse modo, poderíamos distinguir as coisas em Aristóteles em dois gêneros, a partir da relação que elas entretêm com sua *arché*: as coisas que são por natureza e as coisas que são por outras causas (que nada mais são do que causas humanas). Que esse caráter poético não consista num fazer, mas, antes de tudo, num saber (*γνῶσις*) também é essencial: a tradução de *poiésis* pelo verbo latino *agere* (segundo Varrão, o equivalente latino de *poiésis* seria, na verdade, *facere*, mas a crítica de Agamben procura de fato apontar para essa tradução traidora) se situa no início de uma substituição inconsciente de um modo do homem se relacionar com a verdade como desvelamento por uma concepção prática, o que é interpretado por Agamben como condição de possibilidade da deriva estética.⁶² “a obra de arte não é, de fato, o resultado de um fazer, o *actus* de um *agere*, mas é algo substancialmente diferente, outro (*ετερον*) em relação ao princípio que a produziu na presença” (AGAMBEN, HsC, p. 124). A estética pressupõe o ofuscamento da *poiésis*. O decisivo aqui para Agamben é que em Aristóteles, apesar da divisão de gênero da *poiésis*, o caráter do fazer do homem ainda permanece unitário, isto é, o fazer do homem ainda não distingue essencialmente o fazer do artesão e o fazer do artista.

Mas essa unidade de designação não significava de modo algum que os gregos pensassem a pro-dução a partir do seu aspecto material e prático, como um fazer manual; o que eles chamavam de *τέχνη* não era nem a realização de uma vontade, nem simplesmente um fabricar, mas um modo da verdade, do *α-λήθεύειν*, do desvelamento que produz as coisas, do ocultamento à presença. (AGAMBEN, HsC, p. 123).

O diagnóstico da modernidade a partir do tema da técnica começa, então, quando Agamben desloca a discussão da Grécia para a modernidade e localiza no desenvolvimento da técnica moderna (a partir da primeira revolução industrial na segunda metade do século

⁶² “O aspecto decisivo nessa etapa da argumentação heideggeriana é o seguinte: *alétheia*, o desvelamento, a verdade em seu sentido originário, é o fundamento de toda *poiésis* e, portanto, também da própria *téchne*. Há, portanto, uma relação entre a concepção da verdade como desvelamento e o entendimento da técnica como um saber trazer o ente à presença e, portanto, como modo determinado de desocultar o ente. É por meio dessas concepções que Heidegger franqueia o acesso a uma nova consideração da essência da técnica em sua verdade. Se a *téchne* é o saber que preside a uma modalidade da *poiésis*, então ela também está fundada na *alétheia*, na verdade originária entendida como desvelamento, de modo que a técnica deve ser entendida como um modo de desocultar o ente e trazer à presença aquilo que não se produz por si mesmo” (DUARTE, 2009, p. 9).

XVIII) a "afirmação de uma divisão do trabalho cada vez mais extensa e alienante" (AGAMBEN, HsC, p. 105). Segundo Agamben, é ela que teria tornado cindido ou dilacerado o modo do homem trazer as coisas à presença segundo dois estatutos que não mais se confundem: o da estética e o da técnica. O decisivo nesta reflexão é que, na modernidade, já não mais se confundem a atividade do artesão com aquela exercida pelo artista. Desse modo temos, de um lado, as obras de arte feitas segundo os parâmetros do estatuto da estética, e de outro os produtos, que não mais se confundem com as obras de arte, e são feitos de acordo com os parâmetros do estatuto da técnica. A diferença essencial do fazer por detrás de ambos os modos do fazer humanos diz respeito à relação com a sua *arché*: se, por um lado, ambas compartilham do fato de que o resultado do fazer humano não detém em si a própria *arché* - pois esse seria um atributo das coisas feitas por natureza -, por outro lado, a relação com a *arché* no caso da obra de arte ainda é uma relação de proximidade, o que, segundo a “narrativa oficial”, conferiria à estética de um modo geral uma relação caracterizada pela originalidade ou autenticidade e, portanto, um privilégio em relação aos produtos da técnica moderna. Segundo Agamben

originalidade significa: proximidade com a origem. A obra de arte é original porque se mantém em uma particular relação com a sua origem, a sua *αρχή* formal, no sentido de que não apenas provém dela e a ela se conforma, mas permanece em uma relação de perene proximidade com ela (AGAMBEN, HsC, p. 105).

Isso quer dizer que a originalidade de uma obra de arte não se reduz ao seu caráter de única, no sentido de ser diferente de qualquer outra. Ela aponta, antes de tudo, para um modo específico de ingresso na presença, e não para uma característica ou propriedade da obra. A originalidade “exclui a possibilidade de que o seu ingresso na presença seja de algum modo reproduzível, quase como se a forma se pro-duzisse a partir de si mesma na presença, no ato não passível de ser repetido da criação estética” (AGAMBEN, HsC, p. 106). No caso da técnica moderna, em contrapartida, “essa relação de proximidade com o *εἶδος*, que rege e determina o ingresso na presença, não tem lugar; o *εἶδος*, o princípio formal, é simplesmente o paradigma externo, o molde (*τυπος*) ao qual o produto deve se conformar para vir ao ser” (AGAMBEN, HsC, p. 106). É diante dessa cisão dos modos de fazer do homem, plenamente dividido entre função de artesão (na verdade, agora de operário, pois encontramos-nos já no

registro da modernidade)⁶³ e função de artista que a polaridade se traduz entre reprodutibilidade e originalidade respectivamente, sendo isso que permite a Agamben afirmar que na modernidade, a “reprodutibilidade (entendida, nesse sentido, como relação paradigmática, de não proximidade com a origem) é, portanto, o estatuto da técnica, assim como a originalidade (ou autenticidade) é o estatuto essencial da obra de arte” (AGAMBEN, HsC, p. 106).

Decisivo, aqui, é entendermos os termos precisos dessa proximidade à origem. Um dos passos essenciais da argumentação de Campbell a respeito da deriva tanatopolítica da técnica em Heidegger diz respeito à noção de proximidade, que ele extrai de um dos textos presentes em *Elucidações de Hölderlin*, mais precisamente, no texto dedicado à elucidação do poema *Heimkunft / An die Verwandten*. Campbell enxerga na leitura de Heidegger a vocação do poeta como uma forma de tecnologia, não como um ato de escrita, mas como uma “compressão da distância” (CAMPBELL, 2011, p. 17).⁶⁴ Talvez a partir dessa noção de proximidade que torna ao mesmo tempo o próximo mais próximo e também mais distante seja a chave interpretativa necessária para compreendermos o paradoxo desse suposto estatuto da originalidade conferido à obra de arte no campo estético, malgrado Campbell jamais tê-la estendido a essa obra em particular de Agamben. Aliás, pensar a originalidade à luz dos problemas tanatopolíticos e tecnológicos que Campbell tão bem aprofunda nos tratados propriamente políticos de Agamben, estendendo essa problemática ao livro de 1970, confirma a hipótese acerca da relevância da questão da impropriedade nesses escritos de Agamben.

⁶³ Essa aproximação entre os artesãos da antiguidade e os operários na modernidade será alvo de grandes críticas por parte do próprio Agamben em seus trabalhos futuros, notadamente em *Uso dos corpos*, sobretudo na seção intitulada *O homem sem obra*. Sua leitura diverge daquela feita pela tradição, e notadamente por Arendt, apontando nelas um paradigma das formas de produção (eminentemente marxiano), que deixaria de lado um paradigma das formas de inoperosidade. Nesse sentido, desde já é importante apontarmos para essa mudança na leitura de Agamben no que diz respeito a essa questão do artesão e do operário, que ganhará peso a partir da ideia do “uso do corpo” do escravo. Essa leitura, presente no livro de 1970 provavelmente se deve ainda a uma leitura muito colada àquela feita por Arendt em *A condição humana*, da qual Agamben ao longo de suas investigações realiza sutis, porém, decisivos deslocamentos.

⁶⁴ Campbell se ampara sobretudo no seguinte excerto para derivar suas considerações: “A proximidade que agora prevalece permite que o próximo esteja próximo e, ao mesmo tempo, que seja o procurado, ou seja, não próximo. Caso contrário, entendemos a proximidade como a menor dimensão possível da distância entre dois localizadores. Agora, por outro lado, a essência da proximidade aparece no fato de que ela aproxima o mais próximo, mantendo-o distante. A proximidade com a origem é um mistério”. Original: “*Die jetzt waltende Nähe läßt das Nahe nahe und läßt es doch zugleich das Gesuchte, also nicht nahe sein. Sonst verstehen wir die Nähe als die möglichst geringe Abmessung des Abstandes zweier Orte. Jetzt dagegen erscheint das Wesen der Nähe darin, daß sie das Nahe nahebringt, indem sie es fern-hält. Die Nähe zum Ursprung ist ein Geheimnis*” (HEIDEGGER, GA4, p. 24).

O que deve ser retido da leitura que Heidegger faz de Hölderlin para a compreensão da ideia de “proximidade à origem” agambeniana, que caracterizaria a arte em tempos estéticos, é esse caráter sempre paradoxal da proximidade, a qual jamais permite à obra de arte uma plena reintegração à origem. Ela permanece sempre ali, próxima e não coincidente de sua *arché*, o que vai de encontro às investigações de Heidegger sobre a obra de arte. Para Heidegger, o pensamento não metafísico pensa obra de arte não como pro-duto de um fazer, mas como a origem mesma do artista e da obra de arte (*Der Ursprung des Kunstwerkes und des Künstlers ist die Kunst*) (HEIDEGGER, GA5, p. 44). Trata-se, como Campbell gosta de citar, de uma proximidade que sempre mantém algo reservado para si (*a nearness which still holds something back in reserve*) (CAMPBELL, 2011, p. 27) e, dessa forma, torna a obra de arte um mistério. A questão então é quem é capaz de se aproximar desse mistério. Seguindo sua definição de tanatopolítica enquanto distinção entre próprio e impróprio, Campbell enxerga aí um problema da separação técnica entre aqueles que ouvem o poeta e se aproximam da origem ou da terra natal (*Heinkunft*), e aqueles que são incapazes de ouvir o poeta e, apesar de também próximos à origem, não são capazes de enxergá-la como próxima.⁶⁵ Como vimos ao falarmos sobre o dispositivo, a ideia de proximidade e não coincidência é bastante próxima à ideia de articulação constitutiva do dispositivo em Agamben. Ainda sem assim o nomear, encontramos na reflexão sobre a originalidade da obra de arte o princípio da noção de dispositivo em Agamben.

Ao problematizar a cisão entre originalidade e reproduzibilidade, Agamben recupera um problema correlato – apesar de não ser idêntico em todos os seus termos – ao diagnóstico que Heidegger e Benjamin realizaram com respeito à emancipação da técnica em relação à arte. O raciocínio de Agamben parece operar sobre o pressuposto de que a cisão entre técnica e estética é uma cisão já derivada dos desdobramentos da técnica, ou ainda, imposta e, porque não, pensada pela técnica, o que faz da estética, em última instância, um reduto sempre

⁶⁵ Ao longo do nosso estudo, a distinção entre propriedade e impropriedade é uma constante. Agamben entende essa distinção em termos dialéticos. O ponto de indistinção entre o próprio e o impróprio se chama comum (AGAMBEN, MF, p. 107). A filosofia do uso, à qual consagramos sobretudo o último capítulo do nosso estudo, consiste numa filosofia do *livre uso do comum*. Nesse sentido, não se trata tanto de supracumir a dialética entre propriedade e impropriedade (o que implicaria uma continuidade da dialética), mas de se pensar uma forma de neutralizá-la. A filosofia do uso é uma filosofia do comum na medida em que radicaliza a indistinção entre o próprio e o impróprio. Além disso, a perspectiva do uso também implica uma outra perspectiva sobre o ato poético. Diferentemente de Hölderlin, para quem o “mais difícil” é o livre uso do próprio (*der freie Gebrauch des Eigenes*), para Agamben o mais difícil é o livre uso do comum, que ocorre num campo de tensão entre apropriação e expropriação (AGAMBEN, UC, p. 111). Notemos: no caso do livre uso do comum, não há dialética entre próprio e impróprio, mas numa tensão entre uma apropriação desapropriante e uma desapropriação apropriante.

primeiramente descoberto pela técnica. Se para Heidegger o perigo da técnica moderna diz respeito à obliteração de outras formas de desvelamento, sobretudo daquele que ela um dia integrou, a saber, o aspecto poiético da *techné*, por outro lado, Benjamin nos alerta para o fato de que o cindir da reprodutibilidade com originalidade faz com que se esqueça o caráter também técnico e também reprodutível constitutivo do fazer artístico, e que serve, inclusive, de ponto de partida para o ensaio de Benjamin, que de saída afirma lapidarmente: “A obra de arte sempre foi fundamentalmente reprodutível” (“*Das Kunstwerk ist grundsätzlich immer reproduzierbar gewesen*” (BENJAMIN, GS, p. 474).

Em razão do privilégio da originalidade no campo estético, tudo se passa aos olhos dos modernos como se a arte fosse uma dimensão do fazer humano privilegiada em razão de supor-se que na esfera da estética, o fazer do homem não fosse cindido e alienado, de modo que esse fazer humano ainda resguardaria sua condição de unidade e integridade. Isto é, uma das características da modernidade seria a imunidade do âmbito estético à dilaceração da técnica moderna entre trabalho manual e trabalho intelectual, o que submeteria o fazer do homem na modernidade à condição de divisão extrema do trabalho, tornando-o, por sua vez, reprodutível e substituível. Ao mobilizar essas distinções, Agamben pretende desmascarar esse artificioso privilégio do campo estético, mostrando que sua purificação, muito mais do que resguardar um modo original de fazer íntegro do homem, aquele no qual o paradigma da originalidade sobreviveria à reprodutibilidade técnica, acabou por reduzi-lo à ideia do juízo de gosto. É aqui que encontramos, então, a *motivação* de Agamben para propor a destruição (*distruzione*) da estética. A autonomia da estética, na leitura de Agamben, faz com que o paradigma da originalidade se transfigure em um verdadeiro dogma da originalidade, o qual carrega consigo um peso para o artista que, originariamente, não lhe dizia respeito.⁶⁶

Para Agamben, o ingresso da arte no âmbito estético, que costumamos enxergar com naturalidade, é um fato recente, e modificou profundamente nossa forma de fazer cultura e contribuiu sobremaneira para “a dilaceração radical da vida espiritual do artista”

⁶⁶ Durantaye nos apresenta muito claramente a “migração” da “loucura divina” da audiência para o artista segundo a análise histórica de Agamben, destacando a interpretação agambeniana de Platão sobre a obra de arte em conjunto com o diagnóstico hegeliano sobre a arte ser coisa do passado: “se ainda hoje caberia de se encontrar uma loucura divina associada com a obra de arte, ela deve ser encontrada não no público, mas no artista, petrificado pela testemunha aterrorizadora da página em branco ou lutando contra as forças violentas se agitando internamente. Em tempos modernos, não são mais os provedores, mas os criadores de arte que estão sujeitos à essa frenesi divina, bastando pensar em Hölderlin, Rimbaud, e Nietzsche para exemplos proeminentes” (DURANTAYE, 2008, p. 31). Não por acaso, um dos livros mais recentes de Agamben se intitula *A loucura de Hölderlin*.

(AGAMBEN, HsC, p. 106). A partir da estética, o artista se torna refém da obra, passando a constituir o que Agamben chama de “homem sem conteúdo”. A consequência disso é arrebatadora para as artes: de um só golpe, delas são retirados seu caráter de ofício e seu caráter cívico. A arte se torna algo impossível de ser ensinado ou aprendido. Nesse contexto, o lugar-comum torna-se o grande matadouro do artista e a consequência disso é que o artista perde um estatuto social concreto. Nesse sentido: “se a morte da arte é a incapacidade na qual ela se encontra de atingir a dimensão concreta da obra, então a crise da arte no nosso tempo é, na realidade, uma crise da poesia, da ποίησις” (AGAMBEN, HsC, p. 103). Esse é o diagnóstico que motiva Agamben a visar a estética ao modo da destruição.⁶⁷

O caso limite da dilaceração do fazer poético do homem é situado por Agamben no que o filósofo chama de “forma híbrida” do *ready-made* e do *pop-art*. Esses dois movimentos trazem à tona, cada um em um sentido, nada mais que a impossibilidade de algo ser ao mesmo tempo original e reproduzível, pois eles estabelecem a exigência de uma “autenticidade da produção técnica” e de uma “reproduzibilidade da criação artística” (AGAMBEN, HsC, p. 108), o que aparece como uma verdadeira contradição, se pensarmos sob a perspectiva da cisão entre técnica e estética. É o que podemos depreender da seguinte passagem:

Enquanto no *ready-made* procede, de fato, da esfera do produto técnico à esfera da obra de arte, a *pop-art* se move, ao contrário, do estatuto estético ao do produto industrial. Enquanto no *ready-made* o espectador era confrontado com um objetivo existente segundo o estatuto da técnica que se lhe apresentava inexplicavelmente carregado de um certo potencial de autenticidade estética, na *pop-art* o espectador se encontra diante de uma obra de arte que parece se despir do seu potencial estético para assumir paradoxalmente o estatuto do produto industrial (AGAMBEN, HsC, p. 109).

O que fica claro com o caso paradigmático do *ready-made* e do *pop-art* é a impossibilidade de uma passagem efetiva de um produto da técnica ao campo estético, assim como o de uma obra da estética para o campo da técnica. Isso significa que a criação do campo estético acaba por fazer com que a obra de arte ganhe um *caráter dinâmico*, isto é, de

⁶⁷Segundo Durantaye: “Na época da estética – na era do juízo artístico desinteressado – arte tem sido seguramente isolada e a paixão e fogo de uma experiência autêntica da obra de arte tem, numa estranha reviravolta histórica, ‘migrado’ da esfera pública para o atelier do artista. Arte continua gozando de um certo prestígio, mas ao preço de uma ‘unidade viva’ com seu público. Esse público confere à arte capital cultural, mas não a experimenta de uma forma que lhe permita desempenhar um papel fundamental e modelador na sua experiência de mundo” (2008, p. 37).

disponibilidade à fruição estética.⁶⁸ Nesse sentido, os museus e as galerias exercem um papel fundamental que, como as vitrines que disponibilizam seus produtos, disponibilizam as obras para a fruição dos espectadores. Segundo Agamben, é a pureza do campo estético que é responsável pelo isolamento da obra de arte e, por conseguinte, pela neutralização do *caráter energético* da obra. A consequência disso é a redução da obra de arte à sua função de ocasionar prazer ou desprazer no espectador, de modo a afastá-la em definitivo, paradoxalmente, de seu princípio e de sua forma, portanto, afastá-la em definitivo da originalidade e da autenticidade, aproximando-a, em contrapartida, dos critérios vigentes no campo do produto técnico.

O gesto de Agamben é bastante próximo daquele de Urbani nesse sentido, que também recorre aos trabalhos de Duchamp como uma espécie de momento privilegiado de criação de uma obra de arte capaz de apontar para a própria laceração a que ela é submetida entre o seu ser objeto e o seu ser coisa:

Este momento originário será identificado na fulgurante intuição que levou Marcel Duchamp a conceber os seus *ready-made*. Os *ready-mades*, como se sabe, eram simples objetos: um livro, um novelo de lã e até mesmo um urinol. Como objetos eram, por assim dizer, portadores de uma objetividade própria, relativa ao uso, ao significado prático, à simples constituição física e a todos os outros elementos objetivos nos quais normalmente consiste a ideia de um livro, de um novelo de lã, etc. Duchamp queria, ao contrário, que eles valessem como esculturas ou como objetos simbólicos, ou seja, queria que eles passassem da própria objetividade àquela da arte. A passagem, é claro, não ocorria, porque evidentemente não basta enviar um novelo de lã a uma exposição ou a um museu para carregá-lo com os *valores* de que consiste a arte. Mas por um breve tempo, o tempo do escândalo, da surpresa, os objetos permaneceram anônimos [*adespoti*], não eram tomados à força nem por sua própria objetividade nem por aquela da arte. De um modo por assim dizer experimental, laboratorial, Duchamp conseguiu, então, fazer os objetos caírem de seus horizontes objetivos e provocá-los a aparecerem como coisas, isto é (e nisso reside o limite do experimento) como representação de coisas (URBANI, 1961, p. 495).

Esse diagnóstico de Agamben não está longe daquele de Heidegger, que entende a técnica como uma determinação segundo uma norma exterior e abstrata de como os homens devem se pôr no mundo. A técnica determina o posicionamento do homem no mundo, ela

⁶⁸ “Um ponto que quero deixar bem claro é que a escolha desses “*ready-mades*” jamais foi ditada por razões de deleite estético. A escolha baseava-se numa reação de indiferença *visual*, bem como, ao mesmo tempo, de total ausência de bom ou mau gosto – de fato, uma completa anestesia” (DUCHAMP, 1961).

comanda o posicionamento do homem, desafiando-o a se apropriar de tudo, inclusive de sua origem, de sua *arché*. “Apropriar-se”, aqui, não pode se confundir com “aproximar-se”.⁶⁹ Para Agamben, o fundamento daquilo que caracteriza o humano parece ser precisamente a impossibilidade de tornar a *arché* própria, de se apropriar de um fundamento, de tornar próprio algo que não faça de seu agir um completo indeterminado – indeterminação aqui não se confunde com incondicionado, que proveria das condições fáticas. Dizer que o fazer do homem se caracteriza por essa inapropriabilidade da *arché* significa dizer que o fundamento do agir humano é *an-árquico*. A destruição da estética se justifica então em termos de uma destruição do regime que pretende determinar uma única forma de posicionamento do homem no mundo.

2.2.5 ARTE E AÇÃO POLÍTICA

Da mesma forma que Agamben salienta os perigos do “entusiasmo revolucionário” em relação à criação de um âmbito estético, é possível identificar nas obras do filósofo que dizem respeito mais diretamente o direito uma preocupação com a captura da própria ação política - e não apenas da vida, como a leitura predominante de Agamben a partir do paradigma da biopolítica tem ressaltado –⁷⁰ por meio de um fazer autêntico ou próprio da política, o qual se daria exclusivamente por meio de vias legais. É justamente esse “entusiasmo revolucionário” com respeito à criação do campo estético e do campo jurídico que obstaculizaria uma arte e uma ação efetivamente revolucionárias. Disso se segue a necessidade de deposição do direito, num sentido muito próximo ao de “desativação” ou, como o filósofo prefere no epílogo de *Uso dos corpos*, destituição (*Entsetzung*) ou mesmo da ideia de “destruição” em *O homem sem conteúdo*. Também aqui a deposição ou destituição do direito deve ser entendida em termos da *Destruktion* heideggeriana, e não de uma *Zerstörung*. Isto é, não se trata de abandonar ou aniquilar o direito, mas, num gesto análogo

⁶⁹ No terceiro capítulo, mais especificamente nas páginas finais do presente estudo, veremos a importância da noção de hábito e de habitação na destruição das filosofias da posse e da propriedade, inclusive no que diz respeito à *arché*: “A posse da origem”, nos diz Agamben em *La follia di Hördelin*, “somente na forma ‘habitual’ e despojada de uma moradia e de um hábito: não se pode ter, só se pode acostumar a ela” (AGAMBEN, FH, p. 88%).

⁷⁰ Acredito que uma leitura que ressalte apenas o aspecto biopolítico da obra de Agamben deixa de lado aspectos importantes de seu diagnóstico político. Isso por que ainda falta se estabelecer efetivamente a relação entre o conceito de vida e o conceito de ação em Agamben. O aspecto biopolítico serve para entendermos mais um dos níveis sobre o qual a noção de separação e a de governo acometem o homem.

àquele da busca pela estrutura original da obra de arte por meio da destruição da estética, trata-se de “rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política” (AGAMBEN, UC, p. 295).

Para nos determos nos anos 1970 e assim refletirmos sobre a analogia que propomos aqui, o destaque recai então sobre o texto *Sobre os limites da violência*, ensaio que Agamben publica na revista *Nuovi Argomenti* também em 1970. O centro do texto de Agamben é ocupado pela *tarefa de uma teoria da ação revolucionária*. A conclusão de Agamben é importante para entendermos tanto sua defesa de uma fazer revolucionário artístico quanto um fazer revolucionário político: a violência revolucionária “é a violência que na negação do outro faz experiência da própria autonegação e que na morte do outro traz à consciência a própria morte” (AGAMBEN, LV, p. 4). Isto é, a violência revolucionária⁷¹ é aquela que mina as próprias bases de sustentação, inclusive do ato revolucionário, de modo que negação do outro e autonegação entrem em indeterminação.⁷² Ouvimos, aqui, os ecos da teoria da descrição weiliana, que pensa a criação divina como um autoesvaziamento (kenomátio) da divindade, como uma autosubtração que dá lugar à criação, isto é, como um autoaniquilamento (WEIL, 2020a, p. 68); mas vemos ainda em ato o aspecto destrutivo da ação revolucionária benjaminiana, a qual “elimina até mesmo os vestígios da destruição” (“*verwischt sogar die Spuren der Zerstörung*”) (BENJAMIN, GA IV, p. 397); mas também.⁷³

⁷¹ O conceito de violência (*Gewalt*) em Benjamin deve ser entendido à luz da noção soreliana de violência (*violence*), que se opõe à noção de força (*force*). Quem bem nos lembra isso é o próprio Agamben em *Sobre os limites da violência*: “Tanto Sorel quanto, em sua trilha, Benjamin perceberam a necessidade, para fundar uma teoria da violência revolucionária, de sair do círculo vicioso dos meios e dos fins e de procurar uma forma de violência que, por sua própria natureza, fosse irreduzível a qualquer outra. Sorel respondeu a essa exigência distinguindo a *força*, que tende à autoridade e ao poder – ou seja, a um novo estado –, da *violência* proletária, que quer, pelo contrário, abolir o próprio estado” (AGAMBEN, LV, p. 3).

⁷² Encontramos aqui já de forma embrionária a questão que acompanhará Agamben em todos os seus escritos e que com a descoberta da noção de “potência de não”, passará por uma série de mutações conduzindo Agamben ao que talvez seja sua forma mais acabada, que é a noção de inoperância. Somente acompanhando esse percurso entendemos que o poder destituente do final de *Uso dos corpos*, é uma complexificação dessa questão da ação revolucionária presente em *Sobre os limites da violência*. A potência de não também é usada por Agamben para pensar a resistência intrínseca ao ato de criação (ato poético), assim como a possibilidade da crítica também daí proveniente. É a descoberta da impotência, não apenas como algo simétrico à possibilidade de algo passar ao ato, mas como um princípio inerente à potência – a também à obra –, e que é capaz de tornar o ato inoperoso a chave interpretativa da arte e da política em Agamben.

⁷³ Conforme argumenta Jessica Whyte, essa ideia de uma “destruição autodestruidora” consiste numa referência à *Ideologia alemã* de Marx e Engels (Cf. WHYTE, 2017). E isso é importante, pois essa pista nos ajuda a entender o diálogo quase sempre subterrâneo que Agamben trava com Marx, mas que em certos momentos de sua obra ganha uma fisionomia bastante clara, como em *O tempo que resta* e *Uso dos corpos*. Mas o importante aqui é compreendermos desde já que o aspecto de Marx que Agamben elogia é justamente esse caráter auto-negador do sujeito, que ele associa à tradição paulina e que encontra também ecos evidentes na teoria da história da Walter Benjamin e na ideia de descrição de Simone Weil. Esposito define a noção de descrição de Weil

Essa radicalidade é essencial à proposta de Benjamin para que a violência revolucionária não se torne apenas mais uma violência instauradora de um novo arranjo das mesmas estruturas, ou para que não ocorra apenas uma solução formal do problema sob a forma de um direito ou regulamentação. Em Benjamin, o caso paradigmático dessa regulamentação despoticizadora é o direito de greve que “o direito concede porque inibe ações violentas, as quais teme enfrentar. Pois antes, os operários passavam diretamente à sabotagem, pondo fogo nas fábricas”. (BENJAMIN, 2011, p. 140).

A concessão por parte do direito, também chamada de “violência administrada” (*verwaltete Gewalt*), de um direito de greve nada mais é para Benjamin do que a liquidação do verdadeiro poder revolucionário da greve. O paradoxo é bastante claro: quanto mais o direito procura emancipar a política de toda contaminação e de toda ingerência, tanto mais impura e noturna se torna a face que ela volta para aqueles que devem exercê-la. Nesse sentido, o paralelo com o diagnóstico da estética parece saltar aos olhos, não sob a forma de uma indagação acerca da estética propriamente dita, mas sob aquele da privação do verdadeiro poder revolucionário da arte, que compartilha com a política a característica de se definir para Agamben pela noção de *meios puros*. O diagnóstico do filósofo italiano é o de que assim como entre a ação e a política se instaurou o direito, também entre o artista e a obra de arte se instaurou a estética. Voltando-se, então, à destruição da estética e à deposição do direito, Agamben pretende restaurar esse lugar privilegiado, o lugar da “loucura divina”, no interior da sociedade, de modo a fazer tanto da arte quanto da política algo capaz de elaborar efetivamente a cultura.

A analogia possível entre estética e direito vai assim ganhando seus contornos. Ao diagnosticar que o “ingresso da obra de arte na dimensão estética (...) introduz uma dilaceração radical na vida espiritual do artista” (AGAMBEN, HsC, p. 106), Agamben elabora já aí o raciocínio que o acompanhará em seus trabalhos posteriores, de *Meios sem fins* até *Karman*, no sentido das consequências do ingresso da ação política na dimensão do direito.⁷⁴ O diagnóstico em relação ao direito, portanto, não pode ser outro senão aquele de uma dilaceração radical na vida espiritual do agente político. Seguindo as *Considerações*

apreendendo-o em seu caráter anfibológico: trata-se de uma “criação autodestrutiva, um autoaniquilamento criativo (...) uma atividade que não se resolve em ‘ato’” (ESPOSITO, 2019a, p. 219).

⁷⁴ Mais do que um *ingresso* da ação política no direito, Agamben nos mostra que *actio*, de onde deriva o conceito de ação, sempre foi antes de tudo um conceito jurídico, razão pela qual o *uso* é por ele cogitado como categoria política por excelência.

sobre *Édipo* de Hölderlin, citado por Agamben, poderíamos pensar junto ao filósofo italiano a exigência de se reconquistar o caráter de ofício, da existência civil, de concretude não apenas do artista (AGAMBEN, HsC, p. 107), mas também do agente político, de modo que a ação política possa ser pensada “para além do direito”, de forma a se prescindir da forma mesma da relação, notadamente àquela entre meios e fins. Ao reconquistar seu protagonismo, a ideia é que a ação política volte a fazer parte da vida de todos, que pela ação e pelo discurso se mobilizem e se revelem como atores políticos de uma forma cotidiana, e não apenas mediante o formalismo burocrático, como partes de um processo.

Similar ao que a *pop-art* e o *ready-made* expõem como aporia, a invasão (*Einbruch*) da esfera política pela esfera do direito (ilustrada aqui pela figura da regulamentação da greve), isto é, o ingresso da ação política no mundo jurídico, ao contrário do que uma certa tradição liberal esbraveja, não teria por consequência um “ingresso na presença” da ação política, como se o direito fosse capaz de contemplar integralmente a dimensão política das comunidades humanas. Antes, a consequência para o agente político é a da sua radical “privação da potência que não chega a encontrar em lugar algum a própria realidade” (AGAMBEN, HsC, p. 109).⁷⁵ Nesse sentido, *a ação política compreendida a partir da dimensão legal permitiria, em verdade, não o seu vir-a-ser na presença, mas antes, o vir-a-ser na presença da própria privação da potência política da ação.*⁷⁶ Estética e direito constituem para o filósofo italiano duas formas de exposição de uma privação, de um esgotamento, de um confisco de conteúdo; dois artificiosos âmbitos que se legitimam pela disponibilização dos instrumentos supostamente adequados aos fins da arte e da política. Oras, o que caracteriza a técnica de modo mais essencial é a ilusão de usarmos os objetos técnicos sem nos darmos contas de que na verdade estamos sendo usados. É por isso que direito e estética se configuram como produtos eminentes da *Gestell*. A partir dessa

⁷⁵ Não podemos aqui deixar de pensar todo o diagnóstico que é feito na Itália hoje com relação à ideia de democracia imunitária, nome que pretende caracterizar o modelo de democracia liberal que se pretende difundir como a melhor, porém, que há alguns anos já vem recebendo severas críticas por pensadores como Roberto Esposito e Donatella de Cesare.

⁷⁶ Privação deve ser entendido como um conceito técnico do léxico de Agamben. A ideia de privação constitui um correlato da técnica. Aos poucos a ideia de privação cederá lugar a duas ideias. Uma delas corresponde àquela da exclusão inclusiva: isto é, uma inclusão que tem como conteúdo tão somente sua exclusão; a outra, mais sofisticada no desenrolar das investigações de Agamben, daquela ideia de algo que pode ser separado da própria forma. Assim, se nesses primeiros textos de Agamben, como pretendemos ter mostrado, o direito expõe uma privação de um espaço de ação extrajurídico (isto é, toda ação aparece como de antemão capturada pelo direito), posteriormente Agamben ampliará e aprofundará esses modos de privação, que coincidem com o momento de um legislar sobre, de um regulamentar. Decisivo, então, para aqueles que pretendem compreender o pensamento agambeniano é enxergar esse jogo de forma e conteúdo, cuja interação funciona quase que como um jogo de luz e sombra em sua filosofia.

perspectiva, a ideia de “homem sem conteúdo” se amplia enquanto diagnóstico, abrangendo não apenas o artista, mas também o agente político. Estética e direito constituem, assim, dois dispositivos de neutralização e apropriação das atividades humanas, sejam elas poéticas como em *O homem sem conteúdo*, sejam elas inoperosas, como em *Uso dos corpos*.

Ao projeto ou tarefa de uma destruição da estética, somam-se, ao longo dos trabalhos de Agamben, outras destruições, deposições, desativações, profanações, que implicam um trabalho sobre o próprio sujeito, que ao longo do tempo, por diferentes dispositivos, estratégias e técnicas, fora capturado, cindido, dilacerado. Se há um materialismo em Agamben, ele se encontra precisamente na visada ontológico-política das divisões, separações e operações que cindem o sujeito, seja pela faculdade do juízo de gosto, seja pelas separações entre meios e fins, seja pela separação entre o corpo e os frutos de seu uso. Desta maneira, a destruição da estética e a destituição do direito aparecem em Agamben como tarefas análogas que depõem a forma do “nada que nadifica a si mesmo”- signo do ponto extremo do seu destino metafísico em que arte e política se tornam uma potência niilista que vaga no deserto da estética e do direito girando eternamente em torno da própria dilaceração - e assumem a forma revolucionária de uma “negação autonegadora”, a única capaz de efetivamente pôr fim a um registro dilacerador de subjetividades e capaz de instaurar uma nova época histórica⁷⁷. É nisto que consiste o potencial revolucionário da filosofia de Agamben, capaz de fazer da arte e da política autênticos meios puros. Na época da tecnicização da arte e da ação política em termos estéticos e jurídicos, revela-se o paradoxo de termos ~~arte e ação, artista e agente político~~, vida nua e artista nu. Destruição da estética e poder destituente se articulam, então, em toda a obra de Agamben, como uma tentativa de superação do legado metafísico-científico-reificador da técnica.

⁷⁷ Acreditamos que essa “negação autonegadora” constitui a célula originária do que Agamben ao longo de seu trabalho passará a definir como inoperosidade, uso, potência destituente, preferiria não. Ele apenas carece nesse momento desse vocabulário; mas essa intuição de um fazer que não constitua obra – que não se exaure numa nova fundação - é fundamental e constitutiva de todo o seu pensamento. Decisivo é o abandono paulatino da noção de negatividade para descrever esse modo de fazer humano.

2.3 ARQUEOLOGIA DA TÉCNICA

Definível é apenas aquilo que não possui uma história – Nietzsche

Retornar ao conceito significa exibir a questão original, e é esse o sentido da empreitada de uma arqueologia: na medida em que a questão não está amarrada às suas respostas por uma relação de necessidade – permanecendo o conceito independente de um contexto teórico -, a história descreve um verdadeiro vir a ser determinado mas aberto, dedicando-se a restituir mutações verdadeiras; e estas não podem ser marcadas senão através de sua relação com um nascimento que só tem valor de medida no sentido de que ele não é o índice de uma imutabilidade – Pierre Machery

Ao buscarmos compreender de que forma Agamben se apropria da questão heideggeriana da técnica, notadamente em seu registro por excelência, que é político, a reflexão sobre o dispositivo se torna indispensável. Como explicitamente manifestado por Agamben, “dispositivo” é a tradução precisa da ideia de *Gestell* de Heidegger,⁷⁸ isto é, a tradução a partir da qual Agamben pode restituir a essência da técnica ao seu *locus* político.⁷⁹

⁷⁸ Essa tradução também é endossada por André Duarte, que em seu texto *Heidegger e a técnica* traz importantes considerações acerca da tradução do termo *Gestell* em Heidegger: “Como ocorre frequentemente com a tradução da terminologia heideggeriana, não há consenso entre os tradutores para o termo *Gestell*. Loparic e Werle optam por “armação”, significado que o termo realmente possui na linguagem corrente e que nos dá a ideia de uma estrutura previamente montada, na qual todos os entes são arrumados, organizados, postos e dispostos. Stein o traduz, seguindo os franceses, por ‘arrazoamento’, a fim de enfatizar que no *Gestell* está envolvida a planificação racional do ente na totalidade. Emmanuel Carneiro Leão o traduz por “composição”, resultado da articulação do prefixo *Ge*, que dá ideia de reunião, ao sufixo *stell*, do verbo pôr; William Lovitt o verte por “enframing”, dando assim a ideia de que a técnica moderna é uma moldura que enquadra previamente o ente na totalidade. De minha parte, prefiro traduzir *Gestell* por “dispositivo”, visto que o termo guarda o sentido original de pôr e de posição, ao mesmo tempo em que permite ser entendido como aquele pôr determinado e orientado previamente e que *dispõe* do ente na totalidade, arregimentando o heterogêneo de acordo com uma tendência determinada, a da produção, do uso, do abuso, da reprodução e da destruição do ente” (DUARTE, 2009, p. 14). Esposito também reconhece as dificuldades de tradução do termo para o italiano: “A sua tradução italiana mais habitual é “impianto”. Já Vattimo, porém, teve de o considerar não inteiramente congruente, tanto assim que preferiu a expressão, não só mais carregada mas também etimologicamente mais adequada ao “porre” de *stellen*, de “imposizione” (ESPOSITO, 2019b, p. 26).

⁷⁹ Na entrevista sobre Giovanni Urbani Agamben não deixa margens para dúvidas de sua estratégia: “a *Gestell*, ou o ‘dispositivo’, como creio que se deveria traduzir esse termo com o qual ele [Heidegger] designa a essência da técnica, não tem nada de técnico; que ela não seja, então, senão a figura extrema do ser nos seus “destinos”, isto é, nos seus velamento-desvelamento epocais e que, enquanto tais, isso não possa ser apressadamente decidido pelos homens que estão presos a este destino” (AGAMBEN, DG).

A estratégia de Agamben para realizar essa restituição é bastante complexa, pois ela envolve a reativação de um tema de raiz teológica que fornece as bases para uma política alternativa à política da *auctoritas* sustentada pela teologia-política (SÁ, 2019, p. 1483).⁸⁰ É por meio de uma articulação do problema foucaultiano da governamentalidade com o problema da ordenabilidade (*Bestellbarkeit*), derivado da técnica em Heidegger (*Gestell*), que Agamben procede a uma leitura política da técnica.⁸¹ O fio condutor dessa relação é a *oikonomia*. Mediante a genealogia da *oikonomia*, Agamben aprofunda de forma ímpar até então em sua obra, e talvez na história da filosofia, a questão da técnica, ou melhor, do que passará a ser chamado de *dispositivo técnico-ontológico*. A arqueologia da política agambeniana não visará, então, senão encontrar a linha de fuga capaz de tornar esse dispositivo inoperoso.

A reflexão histórico-etimológica da *oikonomia* a seguir não visa outra coisa senão dar mais um passo na compreensão das peculiaridades da leitura agambeniana da biopolítica à luz da técnica. É nesse sentido que devemos compreender a empreitada genealógico-teológica de Agamben:

Heidegger não pôde resolver o problema da técnica porque não conseguiu restituí-lo ao seu *locus* político. A economia do ser, seu desvelar-se epocalmente em um velar-se é – como a economia teológica – um arcano político, que corresponde ao ingresso do poder na figura do Governo. E política é a operação que resolve esse mistério, que desativa e torna inoperoso o dispositivo técnico-ontológico. A política não é custódia do ser e do divino, mas, nesse ser e nesse divino, a operação que desativa e cumpre sua economia (AGAMBEN, RG, p. 163).

O conceito de dispositivo ganhou lugar de destaque na reflexão filosófica contemporânea a partir da noção de “dispositivo da sexualidade”, desenvolvido por Foucault em *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*. Para o filósofo francês, de modo bastante sintético, “o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força

⁸⁰ Mais correto ainda seria dizer que Agamben não se volta tanto contra à política fundada na *auctoritas*, mas contra a política que pressupõe uma cisão entre *auctoritas* e *potestas*. É essa cisão articulada que põe em movimento o maquinário político.

⁸¹ De acordo com Esposito, a relação entre Heidegger e Foucault na questão da técnica demorou para ser adequadamente trabalhada, sobretudo em função da importância que o texto de Deleuze sobre o dispositivo adquiriu entre os leitores de Foucault. Esse “esquecimento” “se deve, para além das diferenças linguísticas dos dois autores, à circunstância de que, ao menos a partir da chamada “viragem”, Heidegger envereda por uma estrada cada vez mais distante da perspectiva genealógica empreendida sucessivamente por Foucault, especialmente com base em Nietzsche. Mesmo que o tema heideggeriano da técnica, em si mesmo não incompatível com a investigação foucaultiana sobre as implicações entre saber e poder e sobre os processos de subjetivação, assume num determinado momento uma inflexão onto-teológica intraduzível no registo lexical de Foucault (ESPOSITO, 2019b, p. 25).

que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados” (FOUCAULT, apud. AGAMBEN, D, p. 28). A importância desse conceito levou Deleuze a afirmar que “a filosofia de Foucault se apresenta frequentemente como uma análise dos ‘dispositivos’ concretos” (DELEUZE, 2003, p. 316). Num sentido análogo, também Agamben pode ser lido como autor de uma filosofia dos dispositivos, caracterizados por ele pela “capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, D, p. 40). Dessa forma, o conceito de dispositivo se mostra como termo técnico central para a reflexão foucaultiana, mas também agambeniana, concernente à “governamentalidade”, ou, como prefere Agamben, ao “governo dos homens e das coisas”. Como nos lembra Agamben: “Para que um termo tenha caráter técnico, não é necessário que ele seja definido; basta que assuma na teoria uma função estratégica decisiva” (AGAMBEN, UC, p. 222).

A despeito da proveniência do termo, Agamben lança mão de uma noção de dispositivo que excede a lógica estratégica e de rede do dispositivo em Foucault, sem, contudo, perder de vista uma outra noção de caráter estratégico e de concretude. Os dispositivos são pensados por Agamben mirando uma ampla articulação entre as ideias de “dispositivo”, “*oikonomia*”, “governo”, “religião”, “separação” e “capitalismo”. Por sua vez, isso faz com que o diagnóstico de Agamben ganhe contornos muito mais incisivos, críticos e radicais do que a analítica e crítica foucaultiana poderia se propor.

Ao longo de nossa investigação, também o conceito de máquina aparecerá, pois “o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e, somente enquanto tal é também uma máquina de governo (AGAMBEN, D, p. 46). Apesar de Agamben jamais ter escrito um texto sobre o conceito de máquina,⁸² suas investigações linguísticas, antropológicas e teológicas deixam claro que se trata igualmente de um termo técnico seu, intimamente conectado ao dispositivo. A partir da premissa de que há uma conexão entre o conceito de dispositivo e o conceito de máquina, nas páginas que se seguem procuraremos

⁸² As ocorrências do termo máquina são muitas e bastante diversas: “máquina governamental”, “máquina política do Ocidente”, “máquina político-jurídica”, “máquina biopolítica”, “máquina antropológica”, “máquina da *infância*”, máquina binária do rito e do jogo, “máquina da linguagem”, “máquina teológica da *oikonomia*”, máquina soteriológica, “máquina providencial”, etc.

investigar um possível ponto comum entre esses conceitos técnicos, sempre com vistas a compreender de que modo a questão da técnica toma forma nas reflexões de Agamben.⁸³

Num primeiro momento, introduziremos a questão do dispositivo e sua relação com a técnica a partir da análise que Agamben realiza em *O que é um dispositivo?*. Num segundo momento, deter-nos-emos no esboço da ideia que suscitou a escrita de *O reino e a glória*, a qual consiste na formulação de dois paradigmas “antinômicos, porém funcionalmente conexos”, a saber, o da teologia política e o da teologia econômica. Com este segundo passo pretendemos esclarecer a particularidade da leitura agambeniana do dispositivo em toda a sua envergadura. Isso só será possível se detalharmos esse resgate da teologia econômica feita por Agamben, notadamente no que diz respeito à investigação da história semântica da noção de *oikonomia*. Com efeito, um duplo movimento de seu trabalho deve vir à tona: por um lado, a construção do dogma da trindade – essencial à consolidação do cristianismo nascente e à consequente confirmação do paradigma econômico cristão, que não deixa de organizar uma nova forma de normatividade em face do direito romano (ROMANDINI, 2013, p. 6); por outro lado, a constituição de um paradigma articulatório (de uma relação funcional) que caracteriza tanto a noção de dispositivo quanto a de máquina em Agamben. Apesar da caracterização “teológica” que a genealogia de Agamben assume em *O reino e a glória*, não podemos nos deixar enganar: “a teologia pode ser considerada como uma forma de antropotecnologia *jurídica* de um tipo inédito” (ROMANDINI, 2013, p. 6. Grifo nosso).

Duas características metodológicas de Agamben devem sobressair. A primeira delas diz respeito ao *paradigma* como modo de apreensão dos fenômenos; a segunda diz respeito ao cuidado filológico de Agamben, que nada mais é do que a expressão de um modo de fazer filosofia que privilegia a terminologia como o momento verdadeiramente poético do pensamento. Além disso, a história semântica do termo *oikonomia* nos dá acesso prático à

⁸³ Essa proximidade entre o dispositivo e a máquina também destacado por Esposito, referindo ambos os termos a noções extraídas de Heidegger: “Se compararmos as características atribuídas ao *Gestell* com o que Heidegger tinha anteriormente significado com a expressão *Machenschaft*, traduzida como “maquinação”, o significado global que emerge parece muito próximo do que encontramos na máquina da teologia política” (ESPOSITO, 2019b, p. 28). Deleuze, em seu ensaio sobre o dispositivo em Foucault também nota a proximidade dos conceitos, porém, com uma orientação bastante diversa: “É que os dispositivos são como as máquinas de Raymond Roussel, tais como Foucault as analisa, esses são máquinas que fazem ver e que fazem falar” (DELEUZE, 2003, p. 317).

perspicácia linguística de Agamben, para quem “não há filosofia sem filologia” (AGAMBEN, 2014, p. 10).

2.3.1 DISPOSITIVO

E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustentam seu dispositivo conseguiram submeter-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras - FOUCAULT

A abordagem de Agamben do dispositivo em *O que é um dispositivo?* pode ser pensada como detentora de dois tempos: o primeiro é um convite a nos determos seriamente – apesar de Agamben fazê-lo de modo bastante rápido – sobre a ocorrência do termo “dispositivo” nos escritos de Foucault: “a hipótese que pretendo propor é que a palavra ‘dispositivo’ seja um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault” (AGAMBEN, D, p. 27); o segundo é o de “abandonar o contexto da filologia foucaultiana” e “situar os dispositivos num novo contexto” (AGAMBEN, D, p. 40). Se o primeiro passo ainda obedece em alguma medida as “regras mais elementares da hermenêutica” para uma compreensão do conceito de dispositivo em Foucault, o segundo passo as transgride intencionalmente, ganhando com isso contornos mais condizentes com as estratégias interpretativas correntes de Agamben. Trata-se então de realizar uma “genealogia do termo, inicialmente no interior da obra de Foucault e, posteriormente, num contexto histórico mais amplo” (AGAMBEN, D, p. 29).

No que diz respeito a esse primeiro momento, de saída, Agamben localiza um emprego técnico do termo dispositivo na obra de Foucault a partir da metade dos anos 1970, quando surge a problemática do governo. Agamben destaca uma importante passagem de uma entrevista concedida por Foucault em 1977, na qual algumas das características centrais do dispositivo aparecem:

Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados

científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos [...] com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica [...] Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados (FOUCAULT, 2001b, p. 299).

Dessa passagem, Agamben retém como importante que no interior da obra de Foucault o dispositivo não consiste num termo particular, mas em um termo de amplitude geral, que serve ao seu pensamento como um *conceito operativo* e que o auxilia a pensar sem recorrer às categorias que ele criticamente define como “os universais”. De acordo com Agamben, é apenas graças à noção de dispositivo que Foucault é capaz de pensar as tecnologias de poder e as medidas de segurança sem recorrer às categorias clássicas abstratas da teoria política, como Estado, Soberania, Lei, Poder.⁸⁴ O dispositivo consiste em um recurso empregado por Foucault a fim de preservar a diversidade e a concretude dos elementos que o compõem sob a forma da rede (*réseau*). Além disso, Agamben avança uma polêmica hipótese acerca da proveniência do termo em Foucault: segundo Agamben, o dispositivo em Foucault proviria da noção de “positividade” do jovem Hegel, via as leituras de Hyppolite em *Introdução à filosofia da história de Hegel*, mais precisamente, de seu terceiro capítulo intitulado *Razão e história. As ideias de positividade e destino*. Segundo Agamben, é o destaque conferido por Hyppolite à noção de positividade no texto *A positividade da religião cristã* que conferiria a Foucault uma espécie de “presságio” à sua noção de dispositivo. A estratégia de Agamben parece ser análoga à de Hyppolite: enquanto

⁸⁴ A recusa dos universais é imprescindível para a análise das práticas governamentais em Foucault. Em *O nascimento da biopolítica* Foucault tece considerações bastantes importantes nesse sentido: “Parto da decisão, teórica e metodológica, que consiste em dizer: suponhamos que os universais não existam, nesse momento eu coloco esta questão à história e aos historiadores: como é possível escrever a história sem admitir *a priori* a existência de qualquer coisa como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos? [...] Não interrogar os universais utilizando-se como método crítico a história, mas partir da decisão da inexistência dos universais para perguntar qual história é possível (FOUCAULT, 2004, p. 5). Sobre esse repúdio dos universais em Foucault, Deleuze afirma: “O universal com efeito não explica nada, é ele que deve ser explicado. Todas as linhas são linhas de variação, que não têm nem mesmo coordenadas constantes. O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito, não são universais, mas processos singulares, de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação, imanentes a tal dispositivo (...) Ele recusa toda restauração dos universais de reflexão, de comunicação, de consenso” (DELEUZE, 2003, p. 320).

este buscava apontar a centralidade do conceito de positividade no pensamento hegeliano, aquele faz o mesmo em relação a Foucault no que se refere ao dispositivo. Assim:

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder (AGAMBEN, D, p. 32).

Isso não significa de forma alguma, como bem nota Agamben, que “positividade” e “dispositivo” coincidam nas obras de Hegel e Foucault, sobretudo em razão do caráter “conciliador” no primeiro e do aspecto “conflituoso” no segundo.⁸⁵

Não obstante a importância desse primeiro passo, Agamben prossegue com a genealogia do termo dispositivo, o que o remete para além de seu significado atestado até agora, em direção ao seu “significado original”, o qual fora – como acontece via de regra com os conceitos – dividido e separado de acordo com seu desenvolvimento e articulação históricos. Para Agamben, é esse significado original que não deve ser perdido de vista, o que exige uma investigação de caráter histórico-etimológico do termo. A pergunta pela origem do dispositivo é também a pergunta pelo modo material segundo o qual a técnica se desenvolveu ao longo da história ocidental; pergunta essa, portanto, que ultrapassa, ou ao menos transporta, o *dispositif* foucaultiano e a *Gestell* heideggeriana para muito além dos ambientes circunscritos por seus “autores”. Na genealogia do governo realizada por Agamben, o *Dispositif* e *Gestell* assumem a forma da *Oikonomia*. Em razão disso, se por um lado Agamben reprova Heidegger por não ter pensado a técnica no âmbito político, de outro lado Agamben reprova Foucault por não ter investigado o dispositivo de governo a partir das fontes teológicas. Isso não significa que Foucault não tenha reconhecido a relação existente entre governo e religião. A investigação sobre o pastorado cristão e a invenção da arte de governo é suficiente para entendermos que não há um relapso completo por parte de Foucault

⁸⁵ Segundo Revel: “a noção de dispositivo substitui pouco a pouco aquela de *epistême*, empregada por Foucault, de um modo absolutamente particular, em *As palavras e as coisas* e até o final dos anos 60. Com efeito, a *episteme* é um dispositivo especificamente discursivo, enquanto o ‘dispositivo’, no sentido que Foucault explorará dez anos mais tarde, contém igualmente instituições e práticas, isto é, ‘todo o social não-discursivo’” (REVEL, 2005, p. 40).

nesse sentido. Mas o que Agamben percebe é que as investigações foucaultianas sobre o governo não tratam de textos fundamentais na elaboração da noção moderna de governo. E devemos ainda acrescentar nesse sentido, que essa crítica de Foucault por parte de Agamben tem em vista a considerações de textos de Tomás de Aquino, isto é, da escolástica.⁸⁶ Assim, no interior da obra de Agamben, a pergunta pelo dispositivo e pelo governo integram o *locus* inusitado das disputas teológicas. Veremos então que a teologia, assim como o direito, compartilha a característica de ser um difusor de dispositivos, os quais foram meticulosa e estrategicamente elaborados por especialistas. Decisivo, no entanto, é perceber que a restituição do problema do dispositivo – e portanto do governo – ao seu *locus* teológico⁸⁷ não significa dizer que a teologia goza de um estatuto privilegiado, capaz de explicar de modo causal as formas que integram e regem o presente; como se à teologia coubesse um papel mais primordial e originário no que diz respeito aos conceitos políticos.⁸⁸ Significa, apenas, que historicamente a palavra e as fórmulas empenhadas pelos teólogos, assim como pelos juristas, foram capazes de tecnicizar o elemento performativo da linguagem humana. Basta lembrarmos, nesse sentido, de uma importante passagem conclusiva da arqueologia do juramento empreendida por Agamben: “*no juramento, direito e religião tecnicizam essa experiência da linguagem*” (AGAMBEN, SL, p. 81).

A explicação definitiva das raízes teológicas do problema da governamentalização do poder no Ocidente só será apresentada pormenorizadamente por Agamben no capítulo intitulado *A máquina providencial*, de *O reino e a glória*. O importante é percebermos que a “natureza econômica” do pastorado cristão não é algo “descoberto” por Agamben. Foucault se refere explicitamente ao pastorado como uma *oikonomia psychōn*, uma “economia das almas”, de modo que governar nada mais é do que “a arte de exercer o poder na forma de uma economia”. Ou seja, Agamben reconhece que Foucault teria compreendido que

⁸⁶ Há uma confrontação constante com a escolástica nas obras de Agamben. Esses deslocamentos e reprovações que ele endereça a Foucault e também a Heidegger, em regra, têm em vista a desconsideração por parte deles de alguma questão premente da escolástica. Veremos no terceiro capítulo a importância da questão dos sacramentos no interior da obra de Tomás de Aquino e como ela é fundamental para a reflexão sobre a técnica.

⁸⁷ “Situar o governo em seu *locus* teológico na *oikonomia* trinitária não significa tentar explicá-lo através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental. E isso se deve ao fato de que nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem por assim dizer, em sua forma paradigmática” (AGAMBEN, 2011, p. 9).

⁸⁸ Argumentamos em nossa Dissertação acerca da importância da noção de assinatura no que toca essa transposição de âmbitos (teológico, político, jurídico, econômico, retórico). No caso do traslado do âmbito teológico para outros âmbitos cabe um destaque para a noção de secularização. Cf. BRUM NETO, 2016, pp. 64-67.

“pastorado eclesiástico e governo político situam-se ambos no interior de um paradigma essencialmente econômico” (AGAMBEN, RG, p. 74-75). A novidade trazida por Agamben, no entanto, é a de levar a sério as implicações teológicas do termo *oikonomia*. É a atitude de Agamben em relação à teologia que o leva a traduzir, tendo recurso à *oikonomia*, o problema da técnica como o problema da governamentalização do poder:

À luz desta genealogia teológica, os dispositivos foucaultianos adquirem uma riqueza de significados ainda mais decisiva, num contexto em que estes se cruzam não apenas com a “positividade” do jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger, cuja etimologia é análoga àquela da *dispositivo*, *dis-ponere* (o alemão *stellen* corresponde ao latim *ponere*). Quando Heidegger, em *Die Technik und die Kehre* (A técnica e a volta), escreve que *Ge-stell* significa comumente “aparato” (*Gerät*), mas que ele entende com este termo “o recolher-se daquele (dis)por (*Stellen*), que (dis)põe do homem, isto é, exige dele o desvelamento do real sobre o modo do ordenar (*Bestellen*)”, a proximidade deste termo com o *dispositivo* dos teólogos e com os dispositivos de Foucault é evidente. Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens (AGAMBEN, D, p. 38-39).⁸⁹

Também aqui é válido nos determos já de saída no destaque conferido por Campbell à relação entre dispositivo e *separação*. Ao longo desta tese, de fato, uma das coisas que deverá se destacar é a insistência de Agamben nessa operação de separação, a qual, como veremos nas páginas que se seguem, encontram no meticuloso escrutínio genealógico do termo *oikonomia* um verdadeiro paradigma. A leitura de Campbell, embora careça de detalhamentos, apreende o essencial desse aspecto específico do dispositivo agambeniano, o qual, ao seu ver, seria proveniente de uma leitura da noção de separação em Heidegger, da qual tanto Agamben quanto Esposito compartilhariam.⁹⁰ Segundo Campbell, a ênfase na separação não por acaso ganha sua plena visibilidade no volume dedicado a uma *genealogia teológica*: o aspecto de separação do dispositivo agambeniano⁹¹ integra sua visão do que

⁸⁹ A relação do conceito de dispositivo com a noção de *Gestell* em Heidegger e *Positivität* de Hegel é também confirmada por Esposito (2013, p. 18).

⁹⁰ “A última leitura da noção de separação no pensamento de Heidegger que faz a dominação sobre o Ser possível nos leva até a noção de *Dispositif* no pensamento de Giorgio Agamben e de Roberto Esposito” (CAMPBELL, 2011 p. 30).

⁹¹ “De fato, a leitura de Agamben do *dispositivo* deveria ser pensada como uma busca por ‘fatores de separação’ ao longo da modernidade, começando (e terminando) com a teologia política. Em *O Reino e a Glória* e *O que é um dispositivo?*, Agamben usará essa reciprocidade entre separação e *dispositivo* como a base para sua leitura tanatopolítica das democracias industriais liberais. Nessas democracias, a tecnologia é vista como integrante a um governo que depende completamente de uma concepção do sagrado e do profano (...) Note a ênfase que

constitui a artificiosa natureza histórico-etimológica da religião. É importante aqui sublinhar aquela importante passagem do texto *Elogio à profanação* na qual Agamben explica que *religio* não se refere a *religare*, mas antes à *relegere*, isto é, à releitura atenciosa daquilo que foi *separado* (AGAMBEN, P, p. 66).⁹² Assim, “pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso” (AGAMBEN, P, p. 65). Um aspecto, no entanto, do qual Campbell não parece estar tão ciente – mas que Chignola por sua vez apreende com bastante precisão – é a natureza dessa separação, que jamais constitui uma separação substancial ou completa, motivo pelo qual enfatizamos como também característico do dispositivo o seu poder articulatório. Assim:

Agamben coloca no *dispositivo* e separação, os quais são presumidos na natureza mesma da religião. Agamben assume uma forma de religião que é correlata não ao sagrado mas à determinação tanto do sagrado como do profano (porque um não pode decidido sem implicitamente se nomear o outro) (...) Paradoxalmente, então, onde poderíamos esperar ver uma comunidade em associação com a religião, especialmente dada a tradição paulina que tanto interessa a Agamben, em vez disso Agamben vê a religião ao lado da separação; de fato, qualquer forma de separação é inscrita no horizonte da religião” (CAMPBELL, 2011, p. 47-48).

⁹² Transcrevo a seguir o trecho completo de *Elogio da profanação* em razão de sua importância na localização de Agamben em torno a todo um debate sobre a origem etimológica de *religio*: “O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrupulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o ‘reler’) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a ‘negligência’, uma atitude livre e ‘distraída’ – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, PP, p. 66). Essa citação de Agamben parece ser também uma tomada de posição contra Derrida e a favor de Benveniste. Para este, a etimologia *religare* é uma invenção cristã (que ganhara privilégio com Lactâncio, Tertuliano e Santo Agostinho), ao passo que *relegere* é a fonte etimológica da *religio* em Cícero. Sobre esse debate, Derrida defende uma indecidibilidade entre as duas etimologias possíveis. Para Derrida, a oscilação entre as duas faces do mesmo constitui o conceito de religião, sem que haja necessidade de se optar por um ou outro. Cf. BENVENISTE, 1969, p. 265-273; DERRIDA, 2002, p. 71-75. A descrição de Derrida em favor de um sentido aberto, e não em favor de um sentido etimológico preciso como o faz Agamben, e como o faria Heidegger segundo Derrida, parece ser a posição mais interessante de um modo geral, mas certamente, neste caso etimológico preciso, *relegere* consiste numa importante noção para Agamben se debruçar sobre a tradição de mais de dois mil anos de dissociações e delimitações específicas e constitutivas da nossa governamentalidade. Apesar disso, o próprio Agamben reconhece em alguns casos a insuficiência desse procedimento, “típico dos nossos dicionários, que consiste em distinguir os ‘diferentes’ significados de um termo para sucessivamente remeter à etimologia a tentativa de reconduzi-los a uma unidade” (AGAMBEN, UC, p. 43). Por fim, vale notar que em seu texto sobre a autoridade, Arendt se refere à *religare*, porém em Cícero, o que vai na contramão da literatura em geral sobre o tema: “Em contraste com a Grécia, onde a piedade dependia da presença imediatamente revelada dos deuses, aqui a religião significava, literalmente, *religare*” (ARENDR, 2016, p. 163). Cf. nota de rodapé da mesma página, onde Arendt deixa claro estar ciente das discussões etimológicas de *religio*, porém reafirmando a existência de *religare* em Cícero.

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar (AGAMBEN, D, p. 40-41).

Essa passagem deixa clara não apenas a busca por um alcance mais amplo do dispositivo, mas também, ao final, ressignifica o problema da história da técnica como um problema que diz respeito ao que Agamben chama de antropogênese. A história da técnica em Agamben não corresponde àquela história que nos conta Heidegger, acerca do evento epocal articulado em torno às noções de velamento-desvelamento do ser, mas àquela da interação entre uma “ontologia das criaturas” e uma “*oikonomia* dos dispositivos”.⁹³ Como veremos no momento oportuno em mais detalhes, a história da técnica em Agamben é a história da natureza dessa interação entre vivos e dispositivos, a qual é explicitada no excerto supracitado pela ideia de antropogênese, ilustrada, por sua vez, pelo deixar-se capturar do primata pelo que talvez consista no dispositivo mais antigo, a linguagem.

2.3.2 TEOLOGIAS

Uma religiosidade mágica passa para uma igualmente mágica tecnicidade. Assim, o século XX aparece, no seu começo, como a era não apenas da técnica, mas também de uma crença religiosa na técnica – Carl Schmitt.

A ascensão da grande indústria fez das forças produtivas a divindade de uma espécie de religião cuja influência Marx sofreu involuntariamente, ao elaborar sua concepção de história. O termo religião pode surpreender em se tratando de Marx; mas crer que nossa vontade convirja com uma vontade

⁹³ “Proponho-lhes nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado, os seres vivos (ou, as substâncias), e de outro, os dispositivos em que estes são incessantemente capturados. Isto é, de um lado, para retomar a terminologia dos teólogos, a ontologia das criaturas, e, do outro, a *oikonomia* dos dispositivos que procuram governá-las e guiá-las para o bem” (AGAMBEN, D, p. 40).

*misteriosa que estaria operando no mundo e que nos
ajudaria a vencer é pensar religiosamente, é
acreditar na Providência – Simone Weil*

É no interior mesmo da série *Homo sacer* que Agamben dá início ao projeto de uma genealogia teológica da economia e do governo. Diferentemente de *O poder soberano e a vida nua* e *Estado de exceção*, onde o destaque recai sobre o dispositivo da exceção, isto é, sobre a particular forma da presença da lei (ou de seus efeitos), a qual vige sem significar, em *O reino e a glória* trata-se de investigar os dispositivos que sustentam a máquina governamental. Isso não significa, no entanto, que se deva enxergar nesse volume da série uma ruptura com seus trabalhos precedentes, mas antes uma complementação (BOLTON, 2012, p. 174; GEULEN, 2005, p. 157-158). Isso fica bastante claro quando Agamben afirma que “a dupla estrutura da máquina governamental, que em *Estado de exceção* apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume aqui a forma da articulação entre Reino e Governo” (AGAMBEN, RG, p. 9-10) e também quando ele nos surpreende com a acepção de ‘exceção’ adquirida pelo termo *oikonomia* ao longo do século VI, sobretudo no âmbito do direito canônico bizantino (AGAMBEN, RG, p. 63). Apesar dessa continuidade que pode ser vista entre os volumes da série, não há dúvidas de que há muitas novidades em *O reino e a glória*, dentre as quais a que ressaltaremos nesta investigação, que diz respeito à interrogação da relação mesma que entretêm as polaridades no pensamento de Agamben. Isto é, não se trata tanto de perguntar o que é a soberania, o que é o governo, mas antes de apreender ambos os polos que traduzem a constituição do poder político no Ocidente e de interrogá-los em sua mútua inteligibilidade, em sua elucidação recíproca. Isso também significa que Agamben não pretende realizar uma investigação de natureza teológica propriamente dita, mas, na esteira de Carl Schmitt, investigar a pragmática, a operação e a eficácia de conceitos *surgidos* ou *densificados* no âmbito teológico, que ainda persistem como conceitos secularizados na tradição ocidental e que, portanto, são importantes para a compreensão do fenômeno político-jurídico no Ocidente. Esses conceitos tecnicizados no âmbito teológico são aqueles que, nas sociedades contemporâneas secularizadas, mesmo num contexto não teológico, carregam consigo assinaturas teológicas.⁹⁴

⁹⁴ É bastante conhecida a distinção feita por Agamben em seu ensaio *Elogio da profanação* entre secularização e profanação. Enquanto secularização descreve “uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro” (AGAMBEN, P, p. 68), a profanação realiza uma neutralização da

Uma das principais teses presentes na genealogia teológica empreendida por Agamben é aquela anunciada já no início de *O reino e a glória*:

da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito, tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social (AGAMBEN, RG, p. 13).

Seguindo o raciocínio de Schmitt, pode parecer bastante lógico que, de forma sucessiva às suas investigações sobre o estado de exceção, Agamben tenha se dedicado a uma genealogia teológica. Haveria, afinal de contas, entre teologia e “jurisprudência”, entre milagre e exceção, uma analogia estrutural. Isso não significa, no entanto, que para Schmitt a teologia política seja uma questão de natureza teológica, isto é, que haja algo substancialmente religioso no exercício do poder secularizado; pelo contrário, se trataria antes de um problema concernente à teoria da ciência jurídica e à história das ideias, que trazem consigo uma ressonância entre estruturas e conceitos da argumentação e do conhecimento jurídico e teológico,⁹⁵ razão pela qual Schmitt inscreve sua teologia política numa “sociologia dos conceitos jurídicos” e, particularmente numa “sociologia do conceito de soberania”. Afinal de contas, Schmitt era, antes de tudo, um jurista, e não um teólogo⁹⁶.

coisa profanada, restituindo-a ao uso comum, finalmente desprovida da aura de sacralidade (leia-se: de indisponibilidade) que sobre ela pairava. Yan Thomas em *La valeur des choses* também descreve a profanação em termos técnico-procedimentais do direito romano: “Tornar uma coisa profana adquire uma significação técnica particular no direito romano: ela significa restituir uma coisa sacra ao mundo onde livremente se apropriam e se trocam as coisas; reinscrevê-la no circuito das trocas de onde ela foi provisoriamente isolada⁹⁴. O sacro, naquilo que pertence aos deuses, tinha por contrapartida o religioso, na medida em que era interdito aos homens. O direito pontifical empregava do mesmo modo a expressão “liberar da religião” (*religione liberatus*), “desligar do entrave da religião” (*religione solutus*), significando a revogação do interdito que tocava uma coisa e a permitia ser comprada e vendida⁹⁴. Também se diz nesse sentido tornar uma coisa “pura”, não porque ela teria sido impura, mas porque ela é destravada de sua servidão sacral e religiosa a fim de restituí-la ao mundo do comércio (THOMAS, 2002, 1446-1447).

⁹⁵ “Entretanto, ela [a teologia política] não tem nada a ver com um dogma teológico, pois se trata de um problema concernente à teoria da ciência jurídica e história das ideias : o da identidade de estrutura entre os conceitos da argumentação e do conhecimento jurídicos e teológicos (SCHMITT, 1988, p. 92).

⁹⁶ Esse posicionamento de Schmitt como jurista e não como teólogo é bastante claro na obra de Jacob Taubes: “Carl Schmitt era um jurista, não um teólogo, mas um jurista que se aventurou pelo perigoso terreno que os teólogos haviam abandonado. Os teólogos têm a tendência de definir o inimigo como algo que deve ser destruído. Enquanto jurista, Carl Schmitt pensava poder escapar à consequência mortal dessa definição

No entanto, a tese de Agamben vai além da proposta schmittiana, tendo em vista que ele empreende um estudo arqueológico para entender as razões pelas quais um dos paradigmas essenciais ao pensamento cristão teria sido relegado ao esquecimento. Segundo Agamben, o cristianismo teria sim um sentido político, mas, e talvez mais primordialmente, teria um sentido econômico.

O destaque e a importância do paradigma econômico proveniente da teologia cristã fica bastante evidente quando Agamben propõe uma releitura da história do pensamento Ocidental tendo a teologia como fio condutor. Posicionando-se num verdadeiro debate extemporâneo com Blumenberg, Löwith, Marquard e Schmitt – debate centrado, sobretudo, sobre a noção de secularização, razão pela qual o nome dado a esse evento é “querela da secularização”⁹⁷ –, Agamben alarga a tese de Löwith em seu livro de 1953, *História mundial e acontecimento salvífico*, segundo a qual “tanto a filosofia da história do idealismo alemão quanto a ideia de progresso do Iluminismo nada mais são do que uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã” (AGAMBEN, RG, p. 17). A partir dessa chave ainda mais abrangente de leitura, Agamben afirma que a verdadeira compreensão dos momentos que culminaram no idealismo alemão e no Iluminismo é tributária da noção de *oikonomia* divina, isto é, a concepção da forma como deus age no mundo⁹⁸.

Mas a “querela da secularização” é rapidamente preterida por outra. O que interessará Agamben mais de perto é o debate entre Erik Peterson e Carl Schmitt sobre a possibilidade mesma de uma teologia política.⁹⁹ De um lado, num curto ensaio de 1923 intitulado *Catolicismo romano e forma política*, Schmitt encontra na relação entre Igreja e Estado do Império romano o paradigma para pensar a estrutura análoga entre Deus e Imperador. Essa

teológica do inimigo” (TAUBES, 1999, p. 153). Também Esposito, acerca de Schmitt, comenta que “sua teologia exprime uma lógica de tipo estreitamente jurídico” (ESPOSITO, 2019a, p. 32).

⁹⁷ Sobre a querela da secularização Cf. MONOD, 2002.

⁹⁸ Agamben fundamenta essa leitura em trechos de Hegel e de Schelling, que teriam, segundo o autor, plena consciência do aspecto econômico que determinava a leitura teológica da história em suas filosofias. Cf. AGAMBEN, RG, p. 17. Foge ao escopo do presente texto a análise das passagens em que Agamben articula as noções seculares de reino e governo com as teorias da providência. Optamos por deixar essa análise para uma outra oportunidade. É válido, contudo, notar que a crítica à Providência consiste em um dos alicerces da crítica de Simone Weil à teologia política. Comentando Weil, Esposito nota que “é exatamente essa confusão profunda de direito, história e teologia que está no coração do conceito católico de Providência. A governabilidade jurídica do devir – na sua norma e nas suas exceções – é propriamente o objeto da Providência. Do seu *mito* teológico-político” (ESPOSITO, 2019a, p. 249).

⁹⁹ As investigações de Erik Peterson também desempenharão um papel fundamental mais adiante em *O reino e a glória*, quando Agamben busca pensar a dupla função dos anjos no governo divino, como assistentes e administradores, com função contemplativa e de governo, mistérico e ministerial.

analogia estrutural ganha força com a ruptura que o Império romano no século IV teria sofrido graças à adoção do catolicismo como religião oficial, com a conversão de Constantino e o édito de Milão, em 313. A posição de Schmitt não poderia ser mais clara: “o catolicismo é eminentemente político” (SCHMITT, 1996, p. 16). De outro lado, em *O monoteísmo como problema político*, de 1935, Peterson busca empecilhos para a elaboração de uma teologia política cristã.¹⁰⁰ Como nos detalha Alexandre Franco Sá, em seu artigo *Teologia política entre Império e Estado*, Peterson se recusa a adotar o contraste entre Império Romano pagão (que se caracterizava pela conciliação das religiões nacionais e étnicas particulares com o culto ao império, onde residia, então, sua unidade) e o Império Romano cristão, que os especialistas do cristianismo primitivo em Roma costumavam defender.¹⁰¹ Peterson defende uma continuidade entre esses dois Impérios, a qual se inscreveria numa estrutura comum de poder a ambas subjacente. Recusa, por outro lado, na esteira de Agostinho, de modo definitivo, propostas que cancelam a analogia entre Cidade de Deus e Império. Nessa recusa Peterson possui um objetivo determinado: negar a *Reichtheologie* que, num gesto de teologização ideológica de questões históricas, pretendia legitimar propostas partidárias histórico-políticas. Ao obstruir a analogia entre Cidade de Deus e Império Romano, Peterson também obstaculiza a justificação da correspondência entre Sacro Império Romano Germânico e Terceiro Reich. Peterson procura manter, deste modo, uma clara distinção entre, de um lado, eventos histórico-políticos e, de outro, eventos proféticos; história, de um lado, escatologia, do outro.

Tendo em vista essa preocupação em impedir que a teologia seja instrumentalizada ideologicamente por um partido, de modo sumário, a leitura de Peterson caracteriza a estrutura do Império “pela cisão entre substância e manifestação, ou entre essência e ação, pela qual o poder se subtrai à ação e se diferencia do seu exercício” (SÁ, 2019, p. 1476-1477). Isso significa que o problema encontrado pelos cristãos ao assumirem o poder em Roma não era tanto o da unidade ou pluralidade dos poderes (*Gewalten, ἀρχαί*), mas o de conciliar o monoteísmo cristão com a teologia política do Império pagão, a qual se funda na distinção entre o poder e seu exercício, isto é, entre o papel do Imperador e os governos

¹⁰⁰ Cf. SÁ, 2019. Encontramos neste artigo uma importante reconstrução do contexto que leva Peterson a enfrentar o aparelhamento do Estado e da Igreja pelo partido e pela ideologia nazista. É contra a ideologia dos cristãos alemães (*Deutsche Christen*) que Peterson estaria escrevendo; tudo, é claro, de forma indireta.

¹⁰¹ Sobretudo, Louis Rougier em *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitive*. Paris: Éditions du siècle, 1925 e Julius Evola, *Imperialismo Pagano*.

efetivos locais.¹⁰² Essa distinção entre o poder e o exercício do poder é ilustrada por Peterson pela célebre expressão a que Adolphe Thiers¹⁰³ recorria para se referir à monarquia constitucional: “*Le roi règne, mais il ne gouverne pas*” (*rex regnat sed non gubernat*).¹⁰⁴ Decisiva, também, é a articulação dos termos empregados por Peterson: a essência (ou substância) do poder detida por Deus ou pelo Imperador é a *Gewalt*, *ἀρχή* e *auctoritas*; para o exercício do poder, por outro lado, são reservados os termos *Macht*, *δύναμις* e *potestas*. Para Agamben, mais do que seus argumentos contra a teologia política cristã, a contribuição de Peterson nesse debate, *malgré lui*, estaria nessa analogia estrutural entre o paradigma político liberal, que separa Reino e governo, e o paradigma teológico, que distingue *arché* e *dynamis* em Deus (AGAMBEN, RG, p. 88), movimento análogo ao performado por Aristóteles, que “cindiou o ser em potência e ato a fim de nele insinuar movimento e ação” (AGAMBEN, UC, p. 88)

A estratégia de Agamben para dar continuidade à genealogia da máquina governamental será recuperar o problema do trinitarismo. Peterson mostra como a tese do motor imóvel aristotélico serviu de modelo para as “sucessivas justificações teológico-políticas do poder monárquico no âmbito judaico e cristão” (AGAMBEN, RG, p. 21), o que tornou possível e predominante a imagem de um único “Deus que reina, mas não governa”, como o paradigma da teologia política do Império pré-cristão. No entanto, tendo em vista as controvérsias relativas ao arianismo¹⁰⁵ – cujo raciocínio privilegia a ideia de uma monarquia

¹⁰² Vale notar que essa mesma distinção entre poder e seu exercício é adotada por Benjamin, na leitura de Agamben, para se contrapor ao conceito de soberania schmittiano.

¹⁰³ Pedro de Oliveira pontua muito bem o que está em questão aqui. Referindo-se a célebre frase do jurista, Oliveira afirma que ela “é interpretada por Agamben como uma indicação da fratura do poder soberano em um poder sem execução efetiva e um poder de exercício, ou mais precisamente entre um ser incapaz de ação e uma ação sem fundamento no ser” (OLIVEIRA, 2020, p. 71).

¹⁰⁴ “O monoteísmo, como problema político, surgiu da elaboração helenista da fé judia em Deus. O conceito de monarquia divina, enquanto se amalgamou com o princípio monárquico da filosofia grega, cobrou para o judaísmo a função de um *slogan* político-teológico. A igreja, ao expandir-se através do império romano, assume esse propagandístico conceito político-teológico, que choca depois com uma concepção pagã da teologia política, segundo a qual o monarca divino reina, mas governam os deuses nacionais. Os cristãos, para poderem se opor a essa teologia pagã reduzida à medida do império romano, responderam que os deuses nacionais não podem governar porque o império romano significa a liquidação do pluralismo nacional” (PETERSON, 1999, 94).

¹⁰⁵ A doutrina herética do arianismo afirma que apenas Deus pai pode ser um “princípio sem princípio”, o que faz de Cristo, o Filho, um subordinado ao Pai, razão pela qual o arianismo ficou conhecido como subordinacionismo. Além disso, essa relação de subordinação do Filho ao Pai é estratégica para que se possa fundamentar teologicamente uma monarquia divina, o que é bastante útil na legitimação do poder autocrático do Imperador. O trinitarismo, no entanto, visão oposta ao arianismo e “vencedora” no Concílio de Nicéia de 325 d.C., estabelece a consubstancialidade entre as Pessoas divinas, porém, uma manifestação trina no plano das criaturas. Trata-se, no fundo, de uma disputa no campo da cristologia, e que tocava o caráter *anarchos*,

divina –, Peterson argumenta pela impossibilidade teórica de existir uma teologia política cristã. O dogma da igreja estabelece que Deus é uno e trino ao mesmo tempo, sendo Pai, Filho e Espírito Santo uma unidade em seu ser, e trino em seu agir, o que faria do cristianismo não uma teologia política, mas uma antiteologia política. Logo, o paradigma teológico-político da monarquia divina estaria em plena contradição com o modelo do dogma trinitário cristão, o que leva Peterson a afirmar que “só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma teologia política” (PETERSON, 1999, p. 95). É dessa forma – através de uma “liquidação teológica da teologia política”¹⁰⁶ – que Peterson irá afirmar o ocaso do monoteísmo como problema político.¹⁰⁷

Diante desse debate, Agamben se volta contra Schmitt e contra Peterson. Agamben não opta por nenhuma das posições, reconhecendo em ambos algumas limitações e inviabilidades, mas também suas virtudes. Assim, se Peterson, de um lado, problematiza a teologia política desde seu interior por meio do resgate de uma argumentação que coloca sérios problemas para a proposta de uma teologia política cristã, Schmitt jamais abandona o caráter político da teologia, seja ela judaica, pagã ou cristã. Partindo das duas investigações, Agamben poderá mostrar a importância do trinitarismo na formulação do paradigma da teologia econômica, o que aporta sérias implicações para a consideração da teologia política; mas além disso, Agamben poderá mostrar o sentido político da *oikonomia* trinitária cristã. No centro da investigação de Agamben sobre a teologia econômica está a preocupação em desvelar um sentido preciso da teologia cristã, que desativa o raciocínio da monarquia paterna

infundado, do Filho, ou se o Filho tinha sua *arché* em Deus. Essa cisão de planos é o que inviabiliza a fundamentação teológica do Império. Cf. nota de Jean-Louis Schlegel na tradução para o francês do texto *Teologia Política*, de 1969 de Schmitt, de 1988, p. 93.

¹⁰⁶ “O autor dessa negação polêmica de toda teologia política, Erik Peterson, não é um positivista como Augusto Comte, não é um anarquista como Prudhon ou Mikhail Bakounine, e tampouco um cientista de feitiço moderno: é um teólogo cristão de grande fervor. O fim que ele anuncia é precedido de uma dedicatória à *Sancto Augustino* e, notadamente, de uma oração a esse grande Pai da Igreja. A liquidação é uma liquidação teológica de toda teologia política. Nenhum ateu e nenhum observador externo à teologia aceitarão ver nessa liquidação a última palavra” (SCHMITT, 1988, p. 84)

¹⁰⁷ “Depois das controvérsias arianas não se deixou de falar da monarquia divina, mas o dogma ortodoxo da Trindade faz com que a expressão ‘monarquia divina’ perdesse seu caráter político-teológico. Gregório de Nazianzo lhe conferiu sua última profundidade teológica quando em seu *Discurso teológico* afirmou que as doutrinas sobre Deus se resumem em três: a anarquia, a poliarquia e a monarquia. As duas primeiras aparentam confusão e tumulto em Deus, para acabar liquidando-o. Os cristãos, em contrapartida, professam a monarquia de Deus. Mas não uma monarquia unipessoal, porque essa monarquia leva dentro de si o germe da discórdia, mas a monarquia do Deus trino. Esse conceito de unidade não tem correspondência alguma na criatura. Com essas considerações, resta liquidado teologicamente o monoteísmo como problema político. Não é casual que nessa hora os Padres cobrem consciência da origem judia do monoteísmo; que tome corpo a antiga linha apostólica da Trindade frente ao monoteísmo de judeus e gentios. Agora então: com ele *teologicamente* se desfaz o laço que unia o Evangelho ao império” (PETERSON, 1999, p. 93).

que acompanha a teologia política do Império. Na esteira de Peterson, ao privilegiar o trinitarismo, Agamben oferece uma “política de desautorização e de inoperosidade”: “colocando o Filho no mesmo nível do Deus Pai, os defensores ortodoxos da Trindade abriram, segundo Agamben, uma política marcada pela não subordinação da vida imanente à autoridade transcendente; uma política que nem Peterson nem Schmitt ousaram pensar (SÁ, 2019, p. 1480-1481). E isso se deve a uma solidariedade que Agamben encontra entre Peterson e Schmitt, que parecem não conceber uma forma de política não autoritária. Se no caso de Schmitt o autoritarismo se manifesta de forma bastante evidente em sua concepção de soberania, no caso de Peterson essa vinculação entre política e autoritarismo emerge em sua tentativa de libertar a todo custo a igreja cristã de seus vínculos com o poder e os evangelhos da política.

A contribuição de seus estudos de Foucault fica, então, evidente: se, contra Peterson Agamben reitera o caráter político do cristianismo, contra Schmitt se trata de ir além da soberania, em direção ao seu elemento propriamente biopolítico. À teologia política que desde sempre servira à legitimação dos poderes do soberano, Agamben soma a teologia econômica, a qual se volta ao governo dos homens e das coisas. O governo aparece, então, como o problema central da política ocidental, como seu ponto ainda não suficientemente esclarecido, como o polo da máquina governamental cuja história ainda carece de interrogações. É dessa forma que Agamben pretende complementar a história da governamentalidade de Foucault.¹⁰⁸ É assim também que podemos interpretar o surgimento da noção de Ingovernável em Agamben: não se trata, evidentemente, de rejeitar toda e qualquer forma de governo, mas antes de intensificar a política entendida precisamente como aquilo capaz de expor as técnicas empregadas no governo dos homens e das coisas.

¹⁰⁸ Em *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society*, Miguel Vatter pretende integrar a tradição republicana com as reflexões sobre a biopolítica. Para tanto, ele inicia sua investigação mostrando que, no Ocidente, governo e política aparecem como antinômicos e até mesmo inversamente proporcionais: “A política hoje parece ser reduzida à alternativa de ter mais ou menos governo. O liberalismo ensinou que quanto menos política temos, menos governados somos e assim mais livres nos tornamos. O entendimento republicano da liberdade rejeita esse axioma básico do governo liberal; ele ensina que é necessária mais política se quisermos ser menos governados” (VATTER, 2014, p. 1).

2.3.3 OIKONOMIA

Fazer a história do conceito após seu nascimento é dar conta de um movimento, ainda que se possua o segredo de sua consistência, que é definida originalmente por uma polivalência. Não se tratará, portanto, de uma linha reflexiva em si mesma, mas de um trajeto que não existe senão pelas suas mudanças de sentido, suas distorções. Só assim se desmistifica o tema da origem, pois ele foi separado da representação de uma idade de ouro da verdade, realizada positivamente por simples projeção, e negativamente, como não-existência de uma incoerência. Sair da idade de ouro é acentuar aquilo que justamente for rejeitado no mito: o caos do erro – Pierre Macherey

O espetáculo reúne o separado, mas o reúne como separado – Guy Debord

Após uma breve aparição em *O que é um dispositivo?*, a *oikonomia* ganhou espaço e fôlego em *O reino e a glória*, o que corrobora sua centralidade dentre as noções do pensamento de Agamben, orientando, de forma mais ou menos consciente, todos os seus trabalhos. Isso se deve à presença mais geral do tema da articulação e da interrogação sobre as cisões e separações na história do pensamento Ocidental, que opera de forma específica em vários momentos distintos de sua obra, de acordo com os temas sobre os quais o autor se debruça. Dessa forma, nossa hipótese é que tanto os trabalhos da série *Homo sacer*, quanto os não inclusos nesse projeto podem ganhar um maior grau de inteligibilidade a partir da arqueologia que Agamben realiza do conceito de *oikonomia*, em *O reino e a glória*. Seguindo uma orientação já indicada por Edgardo Castro, que afirma que o conceito de máquina é um desenvolvimento do conceito de dispositivo¹⁰⁹, consistindo, genealogicamente, em sua formulação mais original¹¹⁰, nossa hipótese é a de que a *oikonomia* também está conectada, como mostra a genealogia *teológica* agambeniana, ao conceito de máquina. A genealogia da economia e do governo proposta em *O reino e a glória* teria a finalidade, caso nossa hipótese se confirme, de restituir ao dispositivo sua máxima envergadura, o seu máximo poder explicativo e analítico para a compreensão do fenômeno do poder no Ocidente, o que é feito

¹⁰⁹ “As máquinas agambeniana [...] são precisamente dispositivos bipolares que giram em torno de um centro vazio” (CASTRO, 2012, P. 163).

¹¹⁰ A tradução de *oikonomia* por *dispositio* ou ainda por *dispensatio* é confirmada por D’Alès (1919) e Markus (1958, p. 92).

por meio das características que formam o conceito de máquina. É mediante a reconstituição genealógica dos principais usos estratégicos da noção de *oikonomia* que Agamben, ao mesmo tempo, empreende uma genealogia da noção de governo na esteira de Foucault, mas também destaca, de forma inédita, a abordagem do poder no Ocidente a partir do recurso gnosiológico da máquina.¹¹¹ Com efeito, como veremos, a *oikonomia* é, por um lado, o termo que explica a ruptura com o mundo antigo, levada ao seu apogeu pela teologia cristã, mas também aquele que elucida, por outro lado, a relação funcional que as polaridades em tensão exercem no pensamento de Agamben. Como resultado, de um só golpe, “como discurso e como realidade” (AGAMBEN, RG, p. 80), a *oikonomia* é a condição de possibilidade do surgimento da teologia cristã, tendo em vista que ela torna possível a fratura entre o ser e o agir divino (ontologia e práxis), sem deixar de arranjá-los de forma articulada. A *oikonomia* torna possível a articulação da vida interna à trindade, mas também a conciliação entre a transcendência de Deus e a imanência da práxis do governo divino.¹¹²

É no capítulo dedicado ao “mistério da economia” que nossas reflexões irão se concentrar. Nele, Agamben dirige inúmeras críticas aos modernos comentadores do cristianismo primitivo¹¹³ – mas, sobretudo, a comentadores de Hipólito e de Tertuliano – a propósito do uso teológico do termo *oikonomia*, tendo como fundamento dessa crítica a advertência linguística de separação entre “sentido” (*Sinn*) e “extensão analógica da denotação” (*Bedeutung*). A base da polêmica que motivou e dividiu os intérpretes se deve à suposta existência de dois significados claramente distintos de *oikonomia*: “o primeiro, que se refere à articulação da única substância divina em três pessoas; e o segundo, que diz respeito à dispensação histórica da salvação” (AGAMBEN, RG, p. 65).¹¹⁴ Essa observação de Agamben em relação às leituras já feitas dos primeiros Padres se confirma no estudo realizado por Markus (MARKUS, 1958, p. 89), segundo quem há, ao menos, duas tradições de leitura do conceito de *oikonomia* em Tertuliano. A primeira, desenvolvida por Harnack e

¹¹¹ A novidade não está na noção de máquina propriamente dita, mas na interpretação que Agamben faz dessa noção à luz de seus referenciais, dentre os quais Heidegger, Foucault, Deleuze e Furi Jesi.

¹¹² “[é] entre o unitarismo inarticulado do monarquismo e do judaísmo e a proliferação gnóstica das hipóteses divinas, entre a estranheza em relação ao mundo do Deus gnóstico e epicurista e a ideia estoica de um deus actuosus [deus ativo] que provê o mundo” que a *oikonomia* irá se situar (AGAMBEN, RG, p. 65).

¹¹³ Giorgio Scarpata, George L. Prestige, P. Nautin, Robert A. Markus, Joseph Moingt (AGAMBEN, RG, p. 50).

¹¹⁴ “A polêmica entre os intérpretes repousa, assim, sobre o falso pressuposto de que o termo *oikonomia* teria – assim como os *Urworte* de Abel – dois significados contraditórios, entre os quais os Padres que se servem dele oscilariam de modo mais ou menos consciente. Uma análise mais atenta mostra que não se trata de dois significados do mesmo termo, mas da tentativa de combinar em uma única esfera semântica – a do termo *oikonomia* – uma série de planos cuja conciliação parecia problemática: estranheza em relação ao mundo e governo do mundo, unidade no ser e pluralidade de ações, ontologia e história” (AGAMBEN, RG, p. 66).

Loofs, pretende estabelecer uma relação entre os textos de Tertuliano escritos entre o primeiro e o segundo séculos e a doutrina trinitária do quarto século, de forma a aproximar os textos de Tertuliano aos de Marcelus de Ancyra, sob a rubrica dos *ökonomisch-trinitarianisch Anschauungen*. Essa tradição se caracterizaria por um tratamento de processão das pessoas da divindade em termos históricos. De outro lado, Markus situa a tradição liderada por Prestige, segundo a qual a concepção de “economia” presente em Tertuliano fora aparentemente ignorada e teria caído no esquecimento, de forma que a formulação trinitária, no quarto século seria totalmente distinta da de Tertuliano, tendo como única similaridade o uso estratégico do termo *oikonomia* na argumentação. Seguindo essa segunda tradição, Markus afirma, por um lado, que Prestige tem razão ao afirmar que há uma diferença entre o trinitarismo de Marcelus de Ancyra e o de Tertuliano; no entanto, o erro de Prestige residiria na insuficiência da fundamentação dessa diferença: segundo Markus, “esquecimento” e “erro histórico” não são válidos na explicação dessa suposta ruptura (MARKUS, 1958, p. 90). Para ele, o uso do termo *oikonomia* no século quarto confirmaria uma interpretação histórica do termo, visando assim a formação da Trindade historicamente: a mônada se torna díade na Encarnação e tríade em Pentecostes (MARKUS, 1958, p. 91), mas como ele mostra em seu artigo, essa não parece ser a concepção de Tertuliano, razão pela qual o autor se lança na investigação desse suposto esquecimento do trinitarismo tertuliano e defende a especificidade do conceito de *oikonomia* em sua argumentação trinitária. Como veremos, também para Agamben o trinitarismo de Tertuliano é um momento chave do cristianismo e da fundação da máquina elíptica trinitária.

A estratégia agambeniana para criticar e superar os comentadores será justamente a de demarcar o que é “sentido” e o que é “extensão analógica da denotação” em relação aos usos do termo *oikonomia*¹¹⁵ – partindo de Aristóteles e indo até Clemente de Alexandria -, mostrando que os sentidos contraditórios que fundamentam a divergência entre eles nada mais são do que falsos pressupostos amparados num engano quanto à polissemia do termo.

¹¹⁵ Nesse sentido, Agamben se mostra novamente um bom aluno de Carl Schmitt, que em seu *O conceito do político* marca em variados momentos o “uso linguístico corrente” ou “atual” e o “sentido polêmico” dos termos. A tese de Schmitt é a de que “questões terminológicas tornam-se aí assuntos altamente políticos; um termo ou uma expressão pode ser ao mesmo tempo reflexo, sinal distintivo e arma de uma querela entre inimigos”. Como se pretende deixar claro, a *oikonomia* exerce sobretudo esse papel de arma contra as heresias no período de formação do pensamento cristão, tanto em relação aos gnósticos, quanto em relação ao pensamento dito pagão. Em *Estado de exceção* encontramos outra referência implícita pertinente a essa advertência sobre as palavras quando Agamben afirma que “a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras” (AGAMBEN, EE, p. 15).

Pelo contrário, afastando-se da hipótese de uma mera pluralidade de significados, o que está em questão é a combinação em uma única esfera semântica – a do termo *oikonomia* – de uma série de planos cuja conciliação parecia problemática. O resultado dessa investigação revela o que Agamben chama de “relação funcional”, um tipo de relação por meio da qual dois elementos distintos e, ao mesmo tempo, inseparáveis se articulam. Esse é o caso do duplo sentido adquirido pelo termo *oikonomia*, que, *sem se contradizer*, refere-se concomitantemente à organização interior da vida divina e à história da salvação. Muito mais do que se contradizerem, o que essa *relação funcional* permite é uma mútua inteligibilidade.

Os dois pretensos significados do termo – o que se refere à organização interior da vida divina e o que tem a ver com a história da salvação – não só não se contradizem, como são correlatos, tornando-se plenamente inteligíveis em sua relação funcional. Constituem, assim, as duas faces de uma única *oikonomia* divina, na qual ontologia e pragmática, articulação trinitária e governo do mundo remetem um ao outro para a solução de suas aporias (AGAMBEN, RG, p. 66).

Uma vez esclarecida essa “advertência linguística” de Agamben, podemos então passar para a investigação genealógica do termo *oikonomia*.

Não é novidade que o *oikos* na Grécia era o termo apropriado para “casa”. Arendt, em *A condição humana* traça a distinção entre *oikos* e *pólis* e afirma que a antiguidade enxergava essa distinção como “axiomática e evidente por si mesma” (ARENDT, 1995, p.37). O mesmo é válido para Agamben, que, a essa certeza, acrescenta que:

oikos não é a casa unifamiliar moderna nem simplesmente a família ampliada, mas um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas, que Aristóteles distingue em três grupos: relações despóticas” senhores-escravos [...] relações ‘paternas’ pais-filhos e relações ‘gâmicas’ marido-mulher (AGAMBEN, RG, p. 31).

Essa noção aristotélica é essencial, pois já aí encontramos um dos traços mais fundamentais do conceito de *oikos*, a saber, o fato de que as relações concebidas na lógica do *oikos* não tem caráter epistêmico, mas apenas “gerencial”. Isso significa que as relações de natureza econômica não possuem regras predeterminadas e não constituem uma ciência

em sentido estrito. Num primeiro momento, portanto, a *oikonomia*¹¹⁶ se refere ao funcionamento ordenado da casa, à administração da casa, articulando, harmonicamente, os elementos heterogêneos que a constituem numa unidade, se afastando, portanto, da noção de *pólis* e de política, que por sua vez se definem pela pluralidade.¹¹⁷

Mas se a distinção entre *oikos* e *polis* é relativamente segura e consensual, tanto entre os gregos quanto entre os comentadores, o mesmo não acontece com o emprego do termo *oikos*, e até mesmo o emprego do termo *oikonomia* em Paulo. Agamben afirma que “é opinião corrente que Paulo foi o primeiro a atribuir ao termo *oikonomia* um significado teológico” (AGAMBEN, RG, p. 35). O caminho seguido por Agamben irá na contramão desse senso comum compartilhado pelos comentadores, argumentando que, em Paulo, haveria na verdade a presença do termo *oikonomia* num sentido pré-teológico¹¹⁸. É nesse contexto que a perspicácia linguística de Agamben – a mesma que marca de forma ímpar sua leitura da biopolítica a partir do sentido jurídico conferido à vida na fórmula *vitae necisque potestas* - pode ser vista em ato. A partir da análise do texto paulino, não mais se confundem nível textual, nível lexical, sentido (*Sinn*) e denotação (*Bedeutung*).

Num primeiro momento - no nível textual - percebe-se que “Paulo recebeu o encargo de anunciar a boa nova vinda do messias, e esse anúncio cumpre a palavra de Deus” (AGAMBEN, RG, p. 36). Há, portanto, uma obrigação, uma tarefa confiada por Deus a Paulo, de modo que a *oikonomia* é a missão – ou ainda, tarefa¹¹⁹ - que lhe foi confiada (*pisteuó*). Com efeito, Paulo não age livremente, como senhor de si, mas segundo um vínculo

¹¹⁶ A primeira e fundamental definição de *oikonomia* foi fornecida por Agamben nos seguintes termos: “*Oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. Trata-se, como diz Aristóteles (*Pol.* 1255 b 21), não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular” (AGAMBEN, D, p. 35).

¹¹⁷ Nesse sentido, comenta Agamben: “Como se sabe, a distinção entre *oikos* e *polis* não aparece em Platão nos termos de uma oposição, como em Aristóteles. Nesse sentido, Aristóteles pode criticar a concepção platônica da *polis* e acusar seu mestre de ter levado demasiado longe o caráter unitário da cidade, correndo assim o risco de transformá-la em uma casa: ‘é evidente que se o processo de unificação é levado para além de certo ponto, já não haverá cidade alguma. Uma cidade é, por natureza, algo múltiplo, e se se torna demasiado uma, será antes uma casa [*oikia*] que uma cidade’” (AGAMBEN, RG, p. 35).

¹¹⁸ Já a respeito do conceito de *sacer* em *Homo sacer*, Agamben alerta para o fato de que um dos equívocos que marcaram o nosso tempo foi o de ter tomado fenômenos jurídico-políticos por fenômenos genuinamente religiosos (AGAMBEN, PS, p. 86). Em *O reino e a glória* um movimento análogo parece estar ocorrendo quando Agamben busca neutralizar certas acepções pretensamente teológicas como primeiras e originárias.

¹¹⁹ Agamben emprega reiterada e sistematicamente o termo italiano *incarico* para se referir a este sentido do termo.

fiduciário (*pistis*). A obrigação *se funda em Deus*, e tem por exequente Paulo¹²⁰. Portanto, em Paulo, a *oikonomia* aparece com o significado de atividade ou encargo. Num segundo momento - no nível lexical - o que se tem com Paulo é o reflexo de um processo de mutação semântica, de modo que as questões políticas – inclusive as questões relativas à comunidade cristã – passam a ser designadas por um vocabulário tipicamente doméstico (econômico, portanto)¹²¹. É nesse sentido que se deve compreender a afirmação segundo a qual “o léxico da *ekklésia* paulina é ‘econômico’ e não político; e os cristãos são, nesse sentido, os primeiros homens integralmente ‘econômicos’” (AGAMBEN, RG, p. 38). Segundo Agamben, a distinção entre *oikos* e *pólis*, que era evidente na antiguidade, começa a desaparecer já no início da idade helenística, e é consumada na idade imperial.

Após mostrar outras ocorrências da noção de *oikonomia* no sentido de tarefa (*incarico*) ou atividade (*attività*) – como nos textos de Inácio de Antioquia e de Justino – ou ainda no sentido propriamente retórico do termo de “disposição da matéria”, em Teófilo, Agamben se encarrega de um outro autor – dessa vez, Taciano - cujos escritos *parecem* inaugurar um sentido verdadeiramente teológico de *oikonomia*, tendo em vista a utilidade a que ela se destina, que é a de explicar como se dá a relação entre *logos* e o Pai. Como Agamben irá mostrar, trata-se mais uma vez de uma falsa conclusão, tendo em vista que, em Taciano, muito mais do que um sentido teológico, o que há é um *translado* da já existente noção de *oikonomia* no sentido retórico para um contexto teológico. Ainda não há, portanto, um uso especificamente teológico do termo *oikonomia*. Isso pode ser percebido novamente a partir dos usos do termo e sua proximidade com outros termos típicos da tradição retórica estoica. A *oikonomia*, nesse contexto, aparece como “disposição ordenada”, ou ainda “disposição da matéria”, sendo usada, inclusive, para demarcar a organização do próprio corpo humano¹²². O mesmo se dá no texto de Atenágoras: lança-se mão de uma metáfora retórica – ou ainda, de termos intimamente conectados à *oikonomia*, como *diairesis* (ordem)

¹²⁰ Esse fundar-se em Deus e a ausência de vontade livre no fundamento da prática são os dois elementos que serão colocados radicalmente em questão com o desenvolvimento da noção de *oikonomia*.

¹²¹ Assim, “*doulos* (‘escravo’), *hypérètes*, *diakonos* (‘criado’), *oikonomos* (‘administrador’). O próprio Cristo (ainda que o nome seja sinônimo de soberano escatológico) é definido sempre com o termo que designa o dono do *oikos* (*kyros*, em latim, *dominus*) e nunca com os termos mais diretamente políticos *anax* ou *archón*” (AGAMBEN, RG, p. 38).

¹²² “O conjunto [*systasis*] do corpo consiste de uma só organização [*mias estin oikonomia*] [...] uma parte é olho, outra orelha, outra, certo tipo de cabelo e certa disposição das entranhas [*entosthión oikonomia*] e certa junção de ossos e nervos; e mesmo que cada parte se diferencie da outra, há uma harmonia e uma consonância segundo a disposição funcional [*kat’ oikonomia symphónias estin harmonia*]” (TACIANO, apud AGAMBEN, RG, p. 43).

– para significar as articulações pretendidas. No caso de Atenágoras, as articulações vão desde a relação entre Pai, Filho e Espírito Santo¹²³, até a relação entre o Deus criador e artesão e seus anjos e assistentes, *distribuídos* e *ordenados* de modo a assegurarem a ordem do universo. Esse sentido retórico de que os teólogos da época lançaram mão para suas argumentações levam, inclusive, Agamben a afirmar que “a relevância do significado retórico do termo *oikonomia* para a constituição do paradigma trinitário escapou aos modernos historiadores da teologia” (AGAMBEN, RG, p. 44).

Apesar dessa confusão entre sentido (*Sinn*) e extensão da denotação (*Bedeutung*), entre um mero deslocamento de âmbito e a criação de um novo sentido, que no caso de Taciano e de Atenágoras se deu por um traslado, outro traço essencial da *oikonomia* deve se destacar, a saber, o da “separação sem corte” ou “separação sem cesura”. A partir dessa concepção da *oikonomia*, a qual Agamben chama de retórica, torna-se possível pensar um tipo de separação que não implica um corte, uma quebra com os demais elementos da relação, isto é, como se no interior de uma unidade houvesse um *arranjo topológico* que permitisse que dois diferentes – e, portanto, opostos¹²⁴ – coabitassem harmonicamente.¹²⁵ É por isso que Agamben pode concluir que o primeiro esboço da articulação trinitária ocorreu por meio de um paradigma econômico-retórico.

Como já dito, a leitura que Agamben realiza tem como premissa a cuidadosa demarcação entre uma mera extensão da denotação (*Bedeutung*) do termo *oikonomia*, em contraposição a um efetivo acréscimo de sentido (*Sinn*), isto é, à criação de um novo sentido

¹²³ O espírito santo, terceira pessoa da trindade, só passa a aparecer como tema problemático da trindade de forma sistemática e efetiva no transcurso do século IV, razão pela qual o aspecto cristológico da economia foi privilegiado pelos primeiros padres e também o é por Agamben (AGAMBEN, RG, p. 58).

¹²⁴ Neste sentido, se se entende por enigma, segundo a definição aristotélica, a ‘conjunção de opostos’, a *oikonomia* mostra-se como um verdadeiro arranjo topológico operacionalizador de enigmas (AGAMBEN, 2010, p. 37).

¹²⁵ Essa mesma *estrutura* já foi apresentada por Agamben em *O poder soberano e a vida nua*. Na ocasião, no entanto, com respeito à relação entre estado de exceção e estado de direito. Agamben refere-se a duas figuras para ilustrar esse arranjo topológico, a saber, a fita de Moebius e a garrafa de Leyden: “O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo a estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro. É justamente nesta zona topológica de indistinção, que deveria permanecer oculta aos olhos da justiça, que nós devemos tentar em vez disso fixar o olhar” (AGAMBEN, PS, p. 43). O mesmo vale para a referência à garrafa de Klein referida por Agamben em *Meios sem fim: notas sobre a política*, cuja nota do tradutor é esclarecedora da estrutura que o autor parece privilegiar em seus estudos: “Garrafa de Klein é uma superfície não orientável, na qual não há distinção entre interno e externo. Ela foi descrita pela primeira vez, em 1882, pelo matemático alemão Félix Klein. A garrafa de Klein é um espaço topológico obtido pela união de duas fitas de Moebius, no entanto, diferente da fita de Moebius, que tem uma superfície e uma borda, a garrafa de Klein não possui borda” (AGAMBEN, MF, p. 32).

possível para o termo. Essa advertência linguística é necessária para situar a *oikonomia* em seu verdadeiro contexto problemático, ou seja, para além das contradições exegéticas e divisões que impediram os estudiosos - teólogos, canonistas, historiadores, filósofos - de apreender a questão em sua máxima problematidade, no contexto verdadeiramente polêmico (*contesto polemico*)¹²⁶ de ocorrência do termo. Segundo a narrativa de Agamben, a densificação do termo *oikonomia* – sua transformação em *terminus technicus* da teologia ortodoxa – teria seu início apenas com Irineu de Lyon e teria sido consumada nos textos de seu discípulo Hipólito e o seu contemporâneo Tertuliano. Isso se deve sobremaneira à estratégia de inversão do sintagma paulino – de “economia do mistério” para “mistério da economia” – que possibilitou o acréscimo de um verdadeiro novo sentido à palavra, de uma verdadeira densificação do termo. Agamben afirma que, em “Paulo, a economia era a atividade desenvolvida para revelar ou realizar o mistério da vontade ou da palavra” (AGAMBEN, RG, p. 52), ou, ainda, “uma atividade de realização e de revelação” (AGAMBEN, RG, p. 65). Com a inversão do sintagma para “mistério da economia” o resultado foi que a economia deixou de simplesmente mencionar uma tarefa (*incarico*) por meio da qual alguém foi fiduciariamente encarregado de um encargo atribuído por Deus e nele fundamentado mediante a *pistis*, a confiança como mostramos ser o caso de Paulo. A própria *oikonomia* passou a constituir o centro do sintagma, e, portanto, o mistério deixou de ser o cumprimento ou a revelação do mistério divino, mas a própria práxis divina (*pragmateia*) se tornou o mistério. Por isso: “Não há uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada para cumprir e revelar o mistério divino, mas misteriosa é a própria ‘pragmateia’, a própria práxis divina” (AGAMBEN, RG, p. 53).

Nesse sentido, Agamben mostra os limites dos estudos realizados até então sobre Tertuliano, abrindo a dimensão problemática da *oikonomia* a novas possibilidades interpretativas. O erro dos estudiosos foi, basicamente, projetar sobre o plano do sentido aquela que é simplesmente uma extensão da denotação no âmbito teológico. Mesmo quando

¹²⁶ Como destacamos já acima, essa ideia de “sentido polêmico” remete ao jurista Carl Schmitt, cuja crítica aos teóricos da política e do direito era justamente a de apreender os fenômenos em sua normalidade, naturalidade, pacificidade. Segundo Schmitt, “Termos como Estado, república, sociedade, classe, para além de soberania, Estado de Direito, absolutismo, ditadura, plano, Estado neutro ou total, etc., são incompreensíveis se não se souber quem *in concreto* deve ser posto em causa, combatido, negado e refutado por tal termo” (SCHMITT, 2015, p. 59). Pode se dizer que no caso de Agamben a *oikonomia* ganha importância quando enxergada justamente em seu sentido polêmico. Talvez possamos arriscar e dizer, inclusive, que é apenas a partir desse nível polêmico que um novo sentido pode ser criado; este ao menos parece ser o caso da criação de um sentido propriamente teológico para a *oikonomia*, conforme apresentado por Agamben.

conscientes da inversão proposital do sintagma paulino por parte de Tertuliano e Hipólito, os comentadores se resignaram a destacá-la sem, no entanto, extrair devidamente as consequências desse gesto. O ganho do estudo de Agamben, portanto, em relação aos comentadores consagrados do cristianismo nascente, residiria nessa depuração linguística do termo, somado à aposta numa verdadeira quebra de paradigma a partir da inversão do sintagma paulino. Atento a esse momento específico da história do termo *oikonomia*, Agamben pode afirmar que até a ocorrência dessa inversão o que houve em todos os casos apresentados até então foi um *mero deslocamento* de sua denotação para o âmbito teológico, e não a criação de um *sentido propriamente teológico*. Somente após um longo processo de *tecnicização (tecnicizzazione)* do termo – iniciado com Irineu e consumado por Hipólito e Tertuliano com a inversão do sintagma paulino –, isto é, após um reiterado *uso estratégico*¹²⁷ e *polêmico* da *oikonomia* no âmbito das disputas teológicas, é que ela começou a contar com um novo sentido¹²⁸ (AGAMBEN, RG, p. 35). Somente numa época bastante posterior, quando teologia e economia se separam¹²⁹, é que a *oikonomia* deixa de se referir à

¹²⁷ Esse uso estratégico – que assim chamamos numa analogia infiel à metodologia foucaultiana – diz respeito ao uso que é feito de um termo para combater um argumento que nesse mesmo termo se fundamenta. É nesse sentido que as controvérsias teóricas do cristianismo primitivo vão sendo mapeadas por Agamben: com a gnose, o monarquismo, o arianismo, o monotelismo, e assim por diante. Seu objetivo é o de restituir o signo linguístico ao verdadeiro contexto polêmico onde ele se manifesta. Em *Opus Dei* Agamben resume muito bem essa metodologia: “a correta interpretação de um conceito ou de uma teoria depende da compreensão preliminar do problema com o qual estavam destinados a medir-se” (AGAMBEN, OD, p. 98). Assim, o que Agamben parece enxergar em Irineu é a criação de uma *técnica de redefinição conceitual*, baseada sobretudo na inversão sintagmática – estratégia, aliás, que Agamben incorpora como metodologia filosófica sua. Nesse sentido, Agamben comenta que Irineu inverteu a expressão paulina “economia do pleroma” por “cumprir, realizar a economia” a fim de inviabilizar a interpretação gnóstica que fazia da expressão paulina um princípio de processão infinita das hipóstases. Hipólito e Tertuliano também recorreram a essa estratégia, invertendo outros sintagmas paulinos, como “economia do mistério” para “mistério da economia” ou para, no caso de Tertuliano, “*oikonomia sacramentum*”. É justamente por desconsiderar o uso do termo *oikonomia* em seu contexto histórico polêmico que Gerhard Richter – autor do livro provavelmente mais importante sobre o conceito de *oikonomia* já escrito “*Oikonomia: Der Gebrauch des Wortes Oikonomia im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*” – é criticado por Agamben. Segundo o italiano, Richter omitiu o fato de que a tecnicização do termo *oikonomia* na língua e no pensamento dos Padres ocorreu de forma estratégica em contraposição ao uso do termo feito por parte dos gnósticos. Ou seja, o que faltou à investigação de Richter foi a reconstrução do sentido polêmico do termo. Essa perspectiva se torna ainda mais fundamental no caso da *oikonomia*, “conceito que os gnósticos foram talvez os primeiros a elaborar de maneira estratégica” (AGAMBEN, RG, p. 49).

¹²⁸ Agamben deixa bem claro que a criação de um novo sentido ao termo *oikonomia* não se deu de forma direta, por meio de uma nova definição. Antes, Hipólito e Tertuliano lançaram mão de “dispositivos inequívocos” para tanto, a saber, a remissão metalinguística do termo – entre aspas e transliterado do grego – e a estratégia de inversão do sintagma paulino. (AGAMBEN, RG, p. 49-50).

¹²⁹ Segundo Agamben, a fratura entre ser e práxis é ainda terminologicamente ausente em Hipólito (ca. 170 – ca. 236 d.C.), Tertuliano (ca. 160 – ca. 220 d.C.) e Clemente de Alexandria (150-215 d.C.), mas está prefigurada pela distinção entre *dynamis* e *oikonomia*. Em Eusébio de Cesareia a mencionada oposição aparecerá plenamente articulada, mas é apenas “a partir dos capadócijs, especialmente com Gregório di Nazianzo, [que] a oposição entre teologia e *oikonomia* tecniciza-se a fim de indicar não apenas dois âmbitos distintos (a natureza

organização da vida divina, especializando-se no significado de história da salvação, o que de forma alguma implica o desaparecimento completo e definitivo desse sentido, que parece continuar operando de forma latente. Pelo contrário, Agamben parece afirmar a indissolubilidade e a permanência da unidade funcional do sentido (da esfera semântica), razão que o leva a afirmar que “[o] arcano da divindade e o arcano do governo, a articulação trinitária da vida divina e a história e a salvação da humanidade são, ao mesmo tempo, distintos e inseparáveis” (AGAMBEN, RG, p. 65).¹³⁰

É por meio da consolidação de um sentido teológico da *oikonomia* que a vida divina teve sua formulação paradigmática formulada. A *oikonomia* serviu como operador estratégico na conciliação da unidade do ser com a trindade do agir divino. Com efeito, “a primeira articulação do problema trinitário acontece em termos ‘econômicos’, e não metafísico-teológicos” (AGAMBEN, RG, p. 50) como seria de se esperar segundo uma leitura tradicional com a qual estamos acostumados. Da mesma forma que para Irineu a *oikonomia* serviu como termo estratégico no combate à gnose – sobretudo no que diz respeito à multiplicação das hipóstases e a consequente ameaça de reintrodução do politeísmo - a *oikonomia* serviu à Hipólito e à Tertuliano no combate ao chamado monarquismo – o qual defendia um rigoroso monoteísmo e que chegava a negar a própria realidade de Cristo como proclamado pelas Escrituras (AGAMBEN, RG, p. 51). Numa conjunção de concepções estoicas e patrísticas, a *oikonomia* passou a designar uma espécie de *articulação econômica* (também chamada de administrativo-gerencial ou ainda pragmático-retórica), em oposição a

e a essência de Deus, de um lado, e sua ação salvífica, de outro, o ser e a práxis), mas também dois discursos e duas racionalidades diferentes, cada uma com sua própria conceitualidade e suas próprias características específicas” (AGAMBEN, RG, p. 75). A distinção entre teologia e *oikonomia* continua ao longo de inúmeras controvérsias teológicas. Agamben destaca a controvérsia do monotelismo, na qual Pirro defende que as distinções feitas na teologia não devem se aplicar à economia, e, de outro lado, Máximo que afirma que o que vale para a teologia vale necessariamente para a economia. A aposta de Agamben vai no sentido da necessária articulação dos âmbitos, de modo que “assim como a dogmática trinitária e a cristologia se formaram juntas e não podem de modo algum ser divididas, assim também a teologia e a economia não pode ser separadas” (AGAMBEN, RG, p. 78).

¹³⁰ Num sentido muito semelhante, Carl Schmitt pensava que a linguagem é capaz de carregar consigo os antagonismos políticos essenciais nos quais os termos foram estratégicos nas disputas. “Entretanto, o fato de que na referência a um antagonismo concreto encontra-se a essência das relações políticas é expressado pelo uso corrente da linguagem. Mesmo lá onde se perdeu completamente a consciência do ‘caso de guerra’” (SCHMITT, 1992, p. 56). Além disso, Agamben deve ter em mente um ensinamento nietzschiano da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, segundo o qual num determinado momento um termo pode já não mais apresentar um único sentido, mas uma síntese de ‘sentidos’, de modo que “todos os conceitos em que um processo inteiro se condensa semioticamente se subtraem à definição; definível é apenas aquilo que não tem história” (NIETZSCHE, 2009, p. 63).

uma *separação substancial*. Isso a revelou como um artifício estratégico¹³¹ na formulação da trindade, pois, distinguindo e articulando ontologia e práxis, a realidade do único ser divino pôde ser perfeitamente articulada à sua trina práxis divina. (AGAMBEN, RG, p. 55). Nesse sentido, afirma Agamben: “É decisivo, porém, que a articulação trinitária seja concebida aqui como funcional a uma atividade de governo doméstico, na qual se resolve integralmente, sem implicar uma cisão no plano do ser” (AGAMBEN, RG, p. 57).

Até aqui, pretendemos ter esclarecido algumas das questões que impulsionaram a investigação que compõe *O Reino e a Glória* de Agamben, sobretudo a complexidade do estatuto da *oikonomia* nas reflexões do filósofo. A *oikonomia* não seria, então, um conceito ligado exclusivamente à noção de dispositivo, mas, conforme o desenvolvimento da própria história semântica do termo, estaria também conectada ao conceito de máquina e à governamentalização do poder. A *oikonomia* aparece em Agamben ao mesmo tempo como um evento histórico, no sentido de sua importância para o pensamento cristão nascente, mas também, numa espécie de metanarrativa do conceito, como o elemento que torna possível relações em “divergente acordo”, ou ainda, “antinômicas, porém funcionalmente conexas”. É graças à *oikonomia*, que assume ao longo do tempo a forma do dispositivo, que Agamben pode multiplicar as polaridades em jogo: ontologia e práxis, reino e governo, transcendência e imanência, vontade geral e vontade particular, poder legislativo e poder executivo, *ordenatio* e *executio*, providência e destino. Isso nos leva a pensar que talvez a *oikonomia* seja ela mesma um paradigma, o paradigma da articulação, o paradigma que coloca elementos opostos em uma inteligibilidade codependente, um paradigma que torna a própria noção de máquina de governo possível e que, por fim, se encontra no âmago da noção de dispositivo em Agamben.

O acesso à *oikonomia* à luz da noção de paradigma é de extrema importância para as reflexões desta tese. A investigação paradigmática de Agamben visa um nível ontológico desde sempre inscrito em formulações históricas, o que permite estabelecer relações entre fenômenos que aparentemente não se comunicam, isto é, fenômenos que apenas em sua

¹³¹ Como veremos ao longo do segundo capítulo desta tese, o recurso ao dispositivo em Agamben consiste numa estratégia de combate ao risco de substancialização presente em teóricos da teologia e do direito. Os dispositivos estão ligados a uma articulação ficcional, vagarosamente pensada e instituída pelos especialistas. O conceito de ficção ganha, nesse sentido, uma importância ainda pouco documentada pela literatura secundária em Agamben. Veja-se, apenas para adiantarmos o exemplo mais importante para quem pretende pensar a biopolítica em Agamben, o estatuto de ficção que Agamben atribui à vida nua quando ele prefacia a versão italiana do célebre texto de Yan Thomas intitulado, *La valeur des choses*.

visada paradigmática deixam transparecer seus graus de parentesco. Agamben realiza muitas outras importantes considerações de caráter político a partir da centralidade de *oikonomia*. Contudo, tendo em vista não podermos aprofundar neste momento toda a dimensão teológica da investigação de Agamben, o que nos interessa aqui apontar é algo que tende a se tornar cada vez mais claro nas investigação de Agamben, a saber, a reinterpretação da questão heideggeriana da técnica. Boa parte dessa reinterpretação acontece em no horizonte da teologia; essa investigação em específico, que envolve escatologia, providência e angeologia ficará para outro momento. Mas há um sentido dessa apropriação da questão da técnica de Heidegger que é para nós fundamental: Agamben pretende realizar uma correção da investigação sobre a técnica heideggeriana, afastando-a do paradigma da produtividade que Agamben diagnostica como sendo um resquício do privilégio da *energeia* em Aristóteles. A arqueologia política da técnica de Agamben reconstrói minuciosamente o percurso do privilégio da *energeia* até Heidegger, passando por suas diferentes formulações, culminando, como veremos no momento oportuno, da doutrina sacramental da escolástica. O que importa a Agamben é mostrar que a técnica é essencialmente governo e *oikonomia*, isto é, gestão dos homens e das coisas (AGAMBEN, D, p. 69). Para Agamben, o confronto com a metafísica exige um confronto com a técnica, porém não à luz de um desvelamento-velamento da verdade, mas da “*oikonomia*, ou melhor, [d]o dispositivo teológico de governo do mundo” (AGAMBEN, RG, p. 274). Deste modo fica demonstrada a relação estabelecida por Agamben entre *oikonomia*, governo e técnica:

É só na perspectiva aberta por essa genealogia do governo e da glória que a decisão de Heidegger de propor como problema metafísico extremo a questão da técnica adquire seu significado próprio e, ao mesmo tempo, mostra seus limites. O *Ge-stell*, que Heidegger define como a essência da técnica, a “completa ordenabilidade de tudo que está presente”, a atividade que dispõe e acumula as coisas e os próprios homens como recursos (*Bestand*), não é, de fato, senão aquilo que, no horizonte de nossa investigação, apareceu como a *oikonomia*, ou melhor, o dispositivo teológico do governo do mundo. Ordenabilidade (*Bestellbarkeit*) não é senão governamentalidade, e aquilo que, no plano teológico, se apresenta como o que deve ser ordenado e guiado para a salvação, dispõe-se, no plano da técnica, como recurso subsistente para o *Ge-stell*. O termo *Gestell* corresponde de maneira perfeita (não apenas em sua forma: o alemão *stellen* equivale a *pôr*) ao termo latino *dispositio*, que traduz o grego *oikonomia*. O *Ge-stell* é o dispositivo do governo absoluto e integral do mundo (AGAMBEN, RG, p. 163).

Vemos, desse modo, que uma das preciosas contribuições da arqueologia política da técnica agambeniana consiste na conexão entre a questão da técnica e a questão da governamentalidade.

Daß das elementarte Grundverhältnis einer jeden Rechtsordnung dasjenige von Zweck und Mittel ist.

Ferner, daß Gewalt zunächst nur in Bereich der Mittel, nicht der Zwecke aufgesucht werden kann.

Mit diesen Feststellungen ist für die Kritik der Gewalt mehr, und freilich auch anderes, als es vielleicht den Anschein hat gegeben. Ist nämlich

Gewalt jeweils in bestimmten Fällen Mittel zu gerechten oder ungerechten Zwecken sei. Ihre Kritik wäre demnach in einem System gerechter Zwecke implizit gegeben. Dem ist aber nicht so. Denn was ein solches System angenommen es sei gegen alle Zweifel sichergestellt, enthielt, ist nicht ein Kriterium der Gewalt selbst als eines Prinzips, sonder eines für die Fälle ihrer Anwendung. Offen bliebe immer noch die Frage, ob Gewalt überhaupt, als Prinzip, selbst als Mittel zu gerechten Zwecken sittlich sei. Diese Frage bedarf zu ihrer Entscheidung denn doch eines näheren Kriteriums, einer Unterscheidung in der Sphäre der Mittel selbst, ohne Ansehung der Zweck, denen sie dienen – WALTER BENJAMIN

Umbeschadet dieses Gegensatzes aber begegnen beide Schulen [Naturrecht und Positivrecht] sich in dem gemeinsamen Grunddogma: Gerechte Zwecke können durch berechnigte Mittel erreicht, berechnigte Mittel an gerechte Zwecke gewendet werden. Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu ‚rechtfertigen‘, das positive Recht durch die Berechnigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu ‚garantieren‘ –

WALTER BENJAMIN

3. TÉCNICA E BIOPOLÍTICA

O devir é o verbo do direito. Não só no sentido que o direito historicamente devém, mas naquele que toda fase do devir é juridicamente normalizável, suscetível de norma – Roberto Esposito

De acordo com Heidegger, a técnica não tem nada de tecnológico. Apesar disso, via de regra, aqueles que se debruçam sobre a questão da técnica acabam direcionando suas pesquisas a questões relacionadas precisamente ao tecnológico. Esse passo não é uma contradição, na medida em que ao dizer que a técnica não tem nada de tecnológico, Heidegger está na verdade dizendo que a essência da técnica não é tecnológica, o que não impede que o tecnológico seja pensado filosoficamente sob o prisma da filosofia da técnica. O que passaremos a ver agora, no entanto, não diz respeito à declinação tecnológica da questão da técnica. Neste capítulo que se segue, buscamos pensar a questão da técnica para além dos *gadgets* eletrônicos, isto é, para além da tecnologia *stricto sensu*. Nossa hipótese é a de que, na obra de Agamben, o direito é pensado como técnica. Isso significa que há, se estivermos corretos, em Agamben, uma declinação jurídica da técnica.

Sobre a nossa questão a respeito do sentido político da técnica nos trabalhos de Agamben, vimos até agora: (i) as particularidades da arqueologia agambeniana; (ii) a relação entre *Gestell*, dispositivo, *oikonomia* e governamentalidade; (iii) que a estética e o direito aparecem em Agamben como âmbitos da técnica: tanto a estética quanto o direito privam o homem de experienciar a arte e a ação política.

Passaremos agora a uma verticalização da nossa análise, tendo em vista mais especificamente o problema do direito enquanto uma técnica ou dispositivo biopolítico. O que pretendemos mostrar é que a preocupação com a questão da técnica em Agamben é dotada de uma natureza ambígua, anfibológica, isto é, que insiste em se apresentar no limiar dos âmbitos histórico-material e filosófico-ontológico. Essa conexão entre *Gestell* e o direito também não passa despercebida por Esposito: “semelhante neste ponto à estrutura geral do direito, a *Gestell* é puro aparato formal – não tem objetos distintos de seu mecanismo ordenador (ESPOSITO, 2019b, p. 27-28). Além disso, tendo em vista sua reprovação a Heidegger por não ter pensado a técnica em seu *locus* por excelência, o empreendimento

ontológico de Agamben pertence àquele da ontologia política. Porém, mais importante ainda – e nesse sentido é que esperamos que se constitua a originalidade da nossa investigação – é observarmos que a ontologia política de Agamben não constitui uma ontologia política abstrata e não-situada. Pelo contrário, sua atenção às fórmulas, aos adágios, aos conceitos e às instituições Ocidentais nos mostram que sua ontologia política jamais perde de vista os âmbitos, os contextos e os registros *materiais* nos quais eles foram formulados, pensados, estrategicamente elaborados, sem com isso deixar de lado os translados, as densificações e as tecnicizações que são úteis ao governo. Portanto, se a técnica permanece como questão perene ao longo de todo o trabalho de Agamben, o que também pode ser dito do aspecto sempre político que revestem suas investigações, o mesmo não pode ser dito em relação à inclinação jurídica da técnica e da política a partir de meados dos anos 1990. Apesar de sua formação jurídica, ou mesmo de suas leituras de Kafka, Benjamin e Weil, o direito só aparece com centralidade nos anos 1990; e essa inflexão, apesar de coerente com seus escritos pregressos, não deixa de trazer importantes novidades.

Nesse sentido, nos próximos capítulos e seções, abordamos a questão do direito em Agamben à luz da técnica, buscando destacar as articulações histórico-ontológicas da arqueologia política da técnica empreendida pelo filósofo. O destaque recairá, certamente, na reflexão sobre o escravo presente em *Uso dos corpos*.

A arqueologia política da técnica se manifesta cada vez mais como uma arqueologia da “juridificação” da política – e não apenas da “judicialização” como costumamos pensar no interior do que chamamos de regularidade do Estado democrático de direito. A juridificação é prévia e mais fundamental que a judicialização; ela é a condição mesma de possibilidade da judicialização.

O presente capítulo se estrutura a partir de um gesto explícito e de um gesto implícito que julgamos presentes nos trabalhos de Agamben. O gesto explícito diz respeito à interrogação do vocabulário. É a partir de um confronto com a história semântica do léxico que pretendemos mostrar algumas características do pensamento de Agamben. Por outro lado, tentaremos igualmente reconstruir uma espécie de motivo oculto nos trabalhos do filósofo, sobretudo em suas investigações sobre o léxico jurídico-político da tradição ocidental. Mostraremos que os cinco vocabulários que introduzem cada um dos subcapítulos subsequentes, que aparecem em sua versão latina, são já termos tecnicizados pela tradição

jurídica. O que deve se sobressair dessa leitura é que Agamben constantemente aponta para uma novidade surgida entre a metafísica grega e a técnica jurídica romana, cujos efeitos Agamben persegue a partir das assinaturas. Há, de fundo, também uma intuição de Benveniste funcionando: a de que as línguas têm formas diferentes de ser línguas indo-europeias. Ao dizer isso, o linguista pretende indicar, por exemplo, que o latim, na maioria das vezes, opta pela “fidelidade aos usos antigos, ao vocabulário das instituições, mesmo quando esse vocabulário recobre realidades novas; o grego, de maneira inversa, [se caracteriza] pela persistência do modelo primitivo na organização de uma nova série de designações” (BENVENISTE, 1969, P. 311). Desse modo, a interrogação sobre o termo *linguae* também é uma interrogação sobre sua diferença específica em relação ao *logos*; se interrogamos o *ius*, é também por que há algo nele que diverge da experiência do *nómos*; se interrogamos a *vita*, é sempre a passagem da *zoé* e da *bíos* para a *vita* que está em pauta; se interrogamos a *persona*, é igualmente a transição de uma noção de *hypokeimenon* ou de *hypóstases* para o registro da pessoa que está em questão; ao interrogarmos o *corpus*, estamos, ao mesmo tempo, apontando para o desenraizamento de um pensamento que pensava o *somatos*.

3.1 – LINGUA

É sempre em conformidade com o espírito de um povo e sua concepção do direito que a filosofia se reterritorializa no mundo moderno – Gilles Deleuze

Aquilo que une a culpa e a pena não é outra coisa senão a linguagem – Giorgio Agamben

3.1.1 A QUESTÃO DA LINGUAGEM

Linguagem e política parecem ser duas constantes na reflexão de Giorgio Agamben. Sobretudo em seus primeiros livros, publicados na década de 1970 e 1980, o filósofo estabelece relações entre linguística, psicanálise e filosofia, mas também literatura, teologia e estética, de modo que sempre podemos extrair dessas obras reflexões pertinentes à linguagem e à ética. A partir dos anos 1990, principalmente em 1995 com a publicação do primeiro volume da série *Homo sacer*, pode-se argumentar que finalmente o autor estaria tratando de política, como uma espécie de segunda fase de seu pensamento. Também essa divisão – como, aliás, todas as divisões – é artificiosa, e merece esclarecimentos. A reflexão presente em *Homo sacer* entretém uma relação direta com as primeiras obras do autor, de modo que podemos entendê-las como uma espécie de prolongamento ou de desenvolvimento das teses anteriormente trabalhadas por ele. Em *Homo sacer* há reflexões de suma importância para pensarmos a linguagem; e, por outro lado, o diagnóstico que Agamben realiza das democracias contemporâneas e das sociedades espetaculares dialoga diretamente com essa preocupação primeira do filósofo com ela. Em *Meios sem fim*, Agamben não deixa dúvidas quanto à conexão do seu diagnóstico da política com o tema da linguagem:

O plano de imanência sobre o qual se constitui a nova experiência política é a extrema expropriação da linguagem realizada pelo Estado espetacular. Enquanto, de fato, no velho regime, o estranhamento da essência comunicativa do homem tinha a sua substância em um pressuposto que funcionava como fundamento comum (a nação, a língua, a religião...), no Estado contemporâneo é essa mesma comunicabilidade, essa mesma essência genérica (isto é, a linguagem) que se constitui em uma esfera autônoma na própria medida em que se torna o fator essencial do ciclo produtivo. O que impede a comunicação é, assim, a própria comunicabilidade, os homens são separados daquilo que os une (AGAMBEN, MF, p. 106).

Tendo em vista esses caminhos pelos quais o pensamento de Agamben percorreu antes de se especializar numa discussão de caráter manifestamente político e jurídico, precisamos analisar os modos segundo os quais, para Agamben, pensar a linguagem implica pensar a política.

A linguagem aparece tematizada em vários textos do filósofo italiano, consistindo num *topos* permanente em sua obra. O mesmo acontece com o tema da política e da ética. Essa inexorável imbricação entre esses temas pode ser apreendida já no ensaio que Agamben enviou a Hannah Arendt, intitulado *Sobre os limites da violência*, onde consta: “Os gregos, que inventaram quase todos os conceitos dos quais atualmente fazemos uso para exprimir nossa experiência da política, designavam precisamente com o termo *polis* o modo de vida fundado sobre a palavra e não sobre a violência” (AGAMBEN, LV). Com o propósito de circunscrever o problema da violência em nossa tradição, Agamben relaciona, de saída, nossa experiência política ao fundamento da palavra. É precisamente essa conexão entre linguagem e política que permanecerá como tema central dos trabalhos de Agamben, se não sempre de maneira explícita enquanto objeto de investigação propriamente dito, ao menos como um recurso metodológico indispensável (como no caso da teoria das assinaturas) ou mesmo como um pano de fundo mais fundamental da análise que é, então, feita. É isso que se vê em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, mas também em *O sacramento da linguagem: uma arqueologia do juramento e Uso dos corpos*, além de outras duas obras onde o vínculo entre linguagem e política aparece de forma bastante expressiva: *A comunidade que vem* e *Meios sem fim: notas sobre a política*.

Trabalharemos a partir da seguinte hipótese: as reflexões presentes em *Homo sacer* são decorrentes de uma preocupação mais fundamental com a linguagem, a qual determina o modo como Agamben se relaciona com a tradição ocidental. Acreditamos que o estudo da política a partir da linguagem nos permitirá uma melhor compreensão de algumas operações que a arqueologia da política proposta pelo filósofo italiano visa, bem como do estatuto que a política ocupa na economia do seu pensamento.

Sem dúvidas, um dos momentos mais significativos no que diz respeito à confissão da centralidade do problema da linguagem em suas reflexões está no prefácio de 1989 à

edição francesa de *Infância e história*, reproduzido na versão brasileira, intitulado *Experimentum linguae*.¹³²

Se para cada autor existe uma interrogação que define o *motivum* do seu pensamento, o âmbito que estas questões circunscrevem coincide sem resíduos com aquele para o qual é orientado todo o meu trabalho. Nos livros escritos e não escritos, eu não quis pensar obstinadamente senão uma única coisa: o que significa ‘existe linguagem’, o que significa ‘eu falo’? (AGAMBEN, IH, p. 12).

Em 1990, “numa recensão filosófica de uma obra de linguística” (AGAMBEN, PP, p. 51) intitulada *Filosofia e linguística. Jean Claude Milner; Introduction à une Science du langage*, Agamben lança mão de uma tipologia apresentada por Jean-Claude Milner para distinguir “com precisão” o objeto da filosofia e o da linguística. Enquanto a linguística se ocuparia da língua, composta pelo *factum linguae* (o fato de que o que os homens falam é uma língua), pelo *factum linguarum* (o fato de que as línguas são diferentes mesmo pertencendo a uma classe homogênea) e pelo *factum gramaticae* (que corresponde ao verdadeiro fato constitutivo da linguística segundo o qual as línguas são passíveis de ser descritas em termos de propriedades), a filosofia se ocuparia, precisamente, do *factum loquendi*, isto é, do fato de que a linguagem existe, assim como o fato de que existem seres falantes. Isso reservaria à filosofia a tarefa de abordar a linguagem a partir de sua pura existência.¹³³

Tendo em vista essa conexão intrínseca que o filósofo parece conferir à relação entre linguagem e filosofia, é preciso que entendamos o que Agamben entende por filosofia. Em *A ideia da linguagem*, publicado originalmente em 1984, Agamben afirma que “a filosofia não é uma visão do mundo, mas uma visão da linguagem” (AGAMBEN, PP, p. 27) que,

¹³² O sintagma *Experimentum linguae* é recorrente nos textos de Agamben do final da década de 1980. Devemos muito a Claudio Oliveira pelo mapeamento dessas recorrências, pelas traduções desses textos de Agamben e também pela publicação da conferência inédita de Agamben no colóquio *Lacan avec les philosophes*, também intitulada *Experimentum linguae*. Cf. OLIVEIRA, 2020a.

¹³³ Para uma excelente interpretação a respeito do sentido da “existência da linguagem” em Agamben, sobretudo numa chave de leitura a respeito de suas implicações éticas a partir de um diálogo com Wittgenstein, cf. OLIVEIRA, 2020b. No texto, Oliveria nos mostra de que modo o fato de que “existe linguagem” expressa a maravilha da existência do mundo, algo que proposicionalmente, isto é, por meio da linguagem, não se pode dizer – entra aí o conceito wittgensteiniano de “místico”, que se caracteriza por apontar para o inefável ou inexprimível (*Unaussprechlich*). Soma-se a esse esquema a importância da “vida ética”, que “só é possível pelo puro e simples fato de que falamos. Ela não é senão uma consequência do fato de que falamos” (OLIVEIRA, 2020b, p. 169).

paradoxalmente, “não pode ser simplesmente um discurso que tenha a linguagem como tema, uma metalinguagem que fale da linguagem” (AGAMBEN, PP, p. 27)¹³⁴. Isso quer dizer que a exposição filosófica não pode ser a exposição de suas ideias sobre a linguagem, de suas propriedades reais, isto é, com um discurso significativo sobre a linguagem, mas a exposição da ideia mesma da linguagem, a contemplação de sua existência mesma. Isso por sua vez explica a razão pela qual a filosofia não é, para Agamben, uma visão de mundo (caso em que ela se confundiria com uma ideologia) (AGAMBEN, PP, p. 28): a filosofia deve ir além da significação e contemplar o lugar lógico original em que a linguagem existe à revelia de sua capacidade de significar.

É nesse sentido que a interrogação agambeniana sobre o modo de ser da linguagem se aproxima àquela de um “conteúdo da revelação”, mostrando que em seu sentido mais fundamental, a linguagem seria para o filósofo um tipo de abertura capaz de fazer com o que existe apareça ao homem. Conforme desenvolve Agamben neste texto, a tradição teológica compreende que o mistério da revelação é justamente o de que “a revelação de Deus é, ao mesmo tempo, o seu velamento” (AGAMBEN, PP, p. 24). Essa mesma descrição serviria para a linguagem, entendida por Agamben como aquilo que se vela, que se esconde, ao mesmo tempo em que permite a revelação. Nesse sentido, a relação entre o homem e a linguagem pode ser caracterizada da seguinte forma: “o homem pode revelar o existente através da linguagem, mas não pode revelar a própria linguagem” (AGAMBEN, PP, p. 24). O que aparece como uma comparação entre linguagem e revelação logo se torna em Agamben uma única coisa: a “revelação não significa este ou aquele enunciado sobre o mundo, não aquilo que se pode dizer através da linguagem, mas que a palavra, que a linguagem *é*” (AGAMBEN, PP, p. 25. Grifo nosso).

Além disso, pelo fato de que a linguagem ocupa essa posição privilegiada de abertura do mundo ao homem, ela seria o meio absoluto do pensamento, isto é, única mediação imediata¹³⁵ possível no que toca o homem, mas que por sua vez serve de mediação a qualquer tipo de conhecimento, a qualquer tipo de objeto, seja ele de que disciplina (*mathemata*) for.

¹³⁴ Uma definição clássica de filosofia a qual Agamben parece ter se filiado é aquela de Kojève, segundo a qual: “a filosofia é o discurso que pode falar de tudo, na condição de falar também do fato que fala” (AGAMBEN, PP, p.52).

¹³⁵ Vale notar que essa mesma característica de “mediação imediata” que Agamben atribui à linguagem parece ser a característica que Schmitt atribui ao *nómos* em oposição à sua tradução como “lei”, que por sua vez é definida por Schmitt como “mediação rigorosa”. Cf. AGAMBEN, PS, p. 39.

A caracterização da linguagem como “mediação imediata”, foma sintagmática que parece preceder aquela de puro meio, também revela um outro aspecto da concepção de linguagem em Agamben, marcadamente devedora de Heidegger e de Benjamin (SALZANI, 2015, p. 269): o de que a linguagem não é, essencialmente, instrumento.¹³⁶ É à luz dessa concepção de filosofia que atribui à linguagem o lugar de *arché* (de princípio e fundamento), que Agamben parece entender ser possível uma libertação de todo pressuposto. Se a filosofia contemporânea já tomou, de um modo geral, consciência do fato de que a linguagem é o pressuposto insuperável (AGAMBEN, PP, p. 28), agora, para não recair no “diferimento infinito”¹³⁷ seria preciso indicar o lugar lógico em que a linguagem tem-lugar, prévio à significação, onde ela seria pura medialidade, a partir de onde ela possibilitaria aos homens a abertura, i. e., o surgimento do mundo. É essa mesma indicação do ter-lugar da linguagem, na pura contemplação de sua existência, que Agamben situa aquilo que é comum entre os homens e que torna possível a comunidade humana. Conforme o filósofo afirma em *Meios sem fim* “se aquilo que os homens tivessem a comunicar fosse sempre e apenas uma coisa, jamais haveria política propriamente, mas unicamente troca e conflito, sinais e respostas; mas como o que os homens tem a comunicar é, antes de tudo, uma pura comunicabilidade (ou seja, a linguagem), então surge a política” (AGAMBEN, PP, p. 90-91).

Se isso se confirma, isto é, se à filosofia não cabe falar sobre a linguagem de um modo significante, mas apenas de contemplá-la e experienciá-la enquanto existente, a indicação da dimensão pré-significativa da linguagem parece ser o *topos* da filosofia de Agamben, o lugar lógico da pura medialidade a partir do qual linguagem e política se tornam possíveis.

Nesse sentido, Agamben não pode se furtar ao debate com a tradição, pois é também por meio do evento de linguagem que a tradição foi *transmitida*, o que só foi possível graças à própria “abertura que está em questão na linguagem, que é a linguagem, e que na linguagem constantemente supomos e esquecemos” (AGAMBEN, PP, p. 27). A intuição de Agamben é a de que a reflexão sobre a tradição, seja ela filosófica, jurídica ou religiosa deve começar pela avaliação da transmissão primeira, a partir da qual as transmissões significantes podem ocorrer, que não é outra senão a transmissão da própria linguagem. Portanto, parece-nos que

¹³⁶ Dizer que a linguagem não é essencialmente instrumento não significa que não possamos experienciar a linguagem como instrumento. A tecnização da experiência da linguagem consiste justamente em sua redução à condição de instrumento.

¹³⁷ Esse parece ser o princípio da crítica que Agamben endereça à hermenêutica de Gadamer e à desconstrução de Derrida. Cf. AGAMBEN, PP, p. 28-29.

qualquer reflexão sobre o pensamento de Agamben tem como ponto de partida a linguagem. A arqueologia em Agamben consiste nesse permanente diálogo com as formulações da tradição.

Seguimos aqui uma intuição já presente em alguns comentadores de Agamben, dentre eles Murray (2010), Coccia (2017), D’Alonzo (2012) e Salzani (2015), segundo a qual é enquanto filósofo da linguagem que Agamben se relaciona com questões relativas ao ser, à política, ao direito e à literatura. Nos opomos, portanto, a uma leitura tradicional encabeçada no Brasil sobretudo pelo livro de Edgardo Castro *Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência* (2012) que assume a tese de que a continuidade da obra de Agamben responde a uma preocupação com uma “arqueologia da potência”. Segundo Castro: “ao menos ao nosso modo de ver, é possível traçar uma linha que vai desde *O homem sem conteúdo* até seu trabalho sobre o método, *Signatura rerum*. Essa linha está ocupada pela questão da potência ou, para sermos mais precisos, pela problemática aristotélica da potência” (CASTRO, 2012, P. 10). Embora, de fato, a leitura de Agamben da relação entre potência (*dynamis*) – traduzida como potência de ser ou de não-ser (*adynamia*) – e ato (*energia*) seja de suma importância no percurso dos trabalhos de Agamben, é a linguagem que fornece o paradigma para o modo como Agamben lida com a trama do pensamento ocidental, com sua tradição, com seu dito e seu não-dito, seu pensado e seu impensado. Não queremos com isso dizer que a potência não é algo central para Agamben, mas apenas que Agamben não é um “filósofo da potência”. Mais preciso seria dizer que Agamben é um filósofo da linguagem. A cisão entre potência e ato, entre potência e ser-em-obra só foi possível graças a um experimento linguístico aristotélico. Assim sendo, do mesmo modo que o ser pôde ser cindido, ele também pode ser restituído à sua coesão. É isso que Agamben pretende fazer com a filosofia do uso. Nesse sentido, ao nosso ver, desde 1968 há em Agamben um questionamento ininterrupto sobre o ser da linguagem¹³⁸ e a releitura que Agamben realiza da potência aristotélica aparece como uma das figuras que contribui para a reflexão agambeniana sobre a experiência da linguagem feita pelo vivente homem. Assim sendo, se há um fio condutor na obra de Agamben, ela só pode ser representada pelo tema da linguagem. Portanto, seguindo Coccia, entendemos que se a reflexão do século XX faz da linguística a “ciência-piloto” das ciências humanas, isto é, a emprega como um modelo a ser

¹³⁸ “Desde um artigo do ano 1968, cujo capítulo era *A árvore de Babel*, Agamben defendia que, pelo contrário, é na linguagem onde o homem ‘se aproxima mais ao problema de seu próprio estar-no-mundo, encontrando novamente, cada vez, seu estado fundamental frente ao ser’” (D’ALONZO, 2013, p. 101).

seguido de ciência para a decodificação do real, Agamben é o filósofo que radicaliza essa tendência. Agamben situa a linguagem no fundamento mesmo do pensamento filosófico, fazendo dela não apenas “o meio absoluto de todo pensamento, mas também seu objeto e, sobretudo, seu sujeito/tema” (COCCIA, 2017, p. 70).

3.1.2 POLÍTICA, DIREITO E LINGUAGEM

*Em qualquer âmbito o pensamento do nosso tempo
se encontra confrontado com a estrutura da exceção*
– Giorgio Agamben

Na seção anterior buscamos mostrar que Agamben é, antes de tudo, um filósofo da linguagem, isto é, que pensa *com* a linguagem. Munidos dos argumentos que fazem da linguagem o tema comum que permite ao filósofo pensar diversos campos do conhecimento, podemos agora nos voltar às obras de caráter explicitamente políticas e ver de que forma também nelas a reflexão sobre a linguagem é central.

Talvez o primeiro e mais essencial indício do estatuto de imanência entre linguagem e política em Agamben (lembrando que também para Walter Benjamin linguagem e política estão no reino dos meios, e não no reino dos fins) consta já na discussão com Aristóteles, na introdução de *O poder soberano e a vida nua*. Após mostrar que “a simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos* (AGAMBEN, PS, p. 10), Agamben questiona o estatuto do termo “político” na célebre definição aristotélica *politikon zôon* (1253a 4). A respeito disso, o filósofo italiano não pode se furtar à remissão à linguagem:

político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso) (AGAMBEN, PS, p. 10).

Se de um modo geral em seus trabalhos Agamben se volta à impossível, porém necessária, tarefa de expor a linguagem (*factum loquendi*, i. e., que há linguagem), neste trecho ela, a linguagem, aparece sob a forma de um “suplemento de politização” que funda

o modo de ser político específico do vivente humano, ou melhor, a diferença específica da política que constitui a “natureza” humana.¹³⁹ Isso se deve ao fato de que enquanto um atributo, a política, para Aristóteles, não é algo específico do homem. Bárbara Cassin também comenta nesse sentido que, “Aristóteles estabelece, assim, uma continuidade natural entre os animais e os homens, confirmada pelo fato de que existem outros ‘animais políticos’ além do homem”.¹⁴⁰ Logo, para que haja uma efetiva diferença entre a política do humano e a dos demais viventes, a definição de vida gregária é insuficiente, pois ela toma a política, nos termos de Agamben, como um atributo. E é isso que leva Agamben a destacar o papel da linguagem no fundamento da diferença específica do homem, isto é, aquilo que o torna o “mais político” dentre os viventes. Nesse sentido, o decisivo é compreender que o homem, para Agamben, não é político porque “tem” linguagem, mas justamente porque, ao contrário dos animais, ele nasce não tendo linguagem e precisa, de algum modo, entrar nela.¹⁴¹ Ou seja, o homem se politiza ao relacionar-se com aquilo que posteriormente ele chamará como os inapropriáveis. A língua, assim como o corpo, não pertence essencialmente ao homem e, por outro lado, a condição para que haja uma política humana é a relação com a língua e com o corpo. A diferença então reside no fato do homem se politizar por meio do *logos*, isto é, por algo que lhe é externo, e não apenas por meio de sons vocais, como no caso dos animais, cuja linguagem lhe é intrínseca. Essa ligação entre política e linguagem, marcada pela diferença específica do fundamento da linguagem do homem, aparece bastante claramente já no ensaio *O fim do pensamento* de 1982, quando ele afirma:

¹³⁹ A respeito da natureza do homem, levando-se antes de tudo a noção de natureza própria de Aristóteles, Francalanci afirma: “Ao contrário, como o ‘natural’ do humano, isto é, como a sua marca distintiva, é possível dizer que o homem se move em direção a si próprio, ou seja, que ele já aconteceu inteiramente, desde sempre, mesmo nas modalidades de coexistência mais primeiras ou ‘primitivas’. Neste sentido, o homem encontra o animal, mas desde já marcado pelo signo de uma diferença não explicitada: o homem é homem como a abelha é abelha, e a mera diferença de graus atestada por Aristóteles já esconderia o corte radical, que foi, contudo, naturalizado, na perspectiva de um ‘movimento de cada ente para chegar a ser si mesmo’ pertencente à noção aristotélica de natureza” (FRANCALANCI, 2014, p. 259-260)

¹⁴⁰ Nesse sentido Barbara Cassin cita uma passagem exemplar: “São políticos aqueles para quem se constitui certa unidade e uma comunidade, partilhada por todos, no domínio da obra – o que, precisamente, nem todos os que vivem em grupo fazem. Mas é o caso do homem, da abelha, da vespa, da formiga, do corvo” (CASSIN, 1999, p. 49).

¹⁴¹ O conceito de infância descreve precisamente esse duplo movimento: de um lado, humano é aquele que pode ter linguagem, como também pode não tê-la. O decisivo, e que se repete em cada humano singular, é que em algum momento ele não a tem. A diferença entre viventes humanos e viventes animais não é o possuir linguagem, mas o possuir infância, isto é, a possibilidade de não possuir linguagem. Por outro lado, a linguagem nunca é algo efetivamente possuído pelo vivente humano, mesmo uma vez “entrado” na linguagem. O que torna o humano o mais político entre os viventes, portanto, é a decisão que em algum momento um primata tomou de deixar-se capturar pela linguagem. O aspecto político se deve ao fato de esse primata poder não ter tido o feito, isto é, poder não ter se deixado capturar pela linguagem; e, além disso, o de, a cada vez, cada ser humano ainda precisar passar por esse doloroso procedimento de entrada e de aprendizado de uma língua.

Acontece como quando caminhamos no bosque e, subitamente, surpreende-nos a variedade inaudita das vozes animais. Silvos, trilos, chilros, lascas de lenha e metais estilhaçados, assobios, cicios, estrídulos: cada animal tem seu som, nascido imediatamente de si. Ao fim, a nota dúplice do cuco ri de nosso silêncio, divulgando nosso ser insustentável, o único sem voz no coro infinito das vozes animais. Então, provamos do falar, do pensar (AGAMBEN, FP, p. 145).

Trata-se, nos parece, de uma referência direta à relação entre os sons vocais e o *logos* presente na *Política* de Aristóteles:

A razão pela qual o homem é um animal mais político do que qualquer abelha ou animal gregário é evidente: a natureza, como dissemos, não faz nada em vão, ora, o homem é o único entre os animais a ter o *logos*. Sem dúvida, os sons vocais são o signo da dor ou do prazer, e é por isso que pertencem aos outros animais; sua natureza, com efeito, se limita a ter a sensação de dor e de prazer, e significá-los uns para os outros. Mas o *logos* é feito para manifestar o útil e o prejudicial, e por consequência o justo e o injusto; tal é com efeito o próprio dos homens em relação aos outros animais: serem os únicos a ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto, e do restante; ora, a reunião dessas sensações constitui a casa e a cidade (ARISTÓTELES, 1253a 7-15).¹⁴²

Esse trecho extraído da *Política* e comentado por Agamben não deixa dúvidas de que o filósofo italiano compreende em toda a profundidade que “o texto aristotélico lança para o pensamento por vir a demanda por encontrar o vínculo essencial, o modo como se entrelaçam e imbricam, no homem, ter a linguagem e ser um vivente político” (FRANCALANCI, 2014, p. 261). É por isso que não nos surpreende tanto que em *Homo sacer* encontremos tantas passagens em que, mesmo tratando de temas referentes ao direito, a linguagem seja evocada sempre de modo central. Como veremos, Agamben avança na importância da linguagem não apenas no sentido de compreender o fundamento linguístico da política, mas também o lugar e a estrutura do próprio direito. Isso porque ele detecta uma analogia estrutural entre essa relação do homem com o *logos* e a principal operação jurídico-política de nossa tradição: “*A ex-ceptio*, a exclusão inclusiva do real com relação ao *logos* e no *logos*, é, portanto, a estrutura

¹⁴² Uso aqui a tradução disponível no texto de CASSIN, 1999, p. 50. Segue o original: “διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὥς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων: ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτων ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἰσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῇ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δίκαιου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν” (ARISTÓTELES, 1253a 7-15).

originária do acontecimento da linguagem” (AGAMBEN, 2017b, 296). É precisamente sobre essa operação fundamental que passaremos a tratar agora.

Um dos melhores, mas também mais enigmáticos, exemplos dessa sobreposição de planos – entre o plano da linguagem e o plano da política/direito – em Agamben pode ser extraída de *Homo sacer*:

Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço no qual pode se traçar os confins entre interno e externo, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim somente a língua como pura potência de significar, retirando-se de toda concreta instância de discurso, divide o linguístico do não-linguístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados. A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma. A estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana. Ela exprime o vínculo de exclusão inclusiva ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada. Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere* (AGAMBEN, PS, p 28-29).

O que temos nesse trecho é a demonstração da operação de um mesmo dispositivo em dois âmbitos distintos. O soberano, que na definição de Carl Schmitt se conecta àquele que decide sobre o estado de exceção, corresponde a um conceito aplicável tanto à linguagem quanto ao direito. Mas como isso é possível? Como esse trecho parece indicar, a reflexão sobre o direito em Agamben tem um alcance, e talvez até um alvo, que não se reduz apenas ao direito ou à política. O leitor de *Homo sacer* sem uma leitura de outros textos de Agamben é pego de surpresa, num aparente deslocamento de categorias político-jurídicas para a descrição de um âmbito linguístico e, talvez até mais do que isso, para a descrição da própria condição humana enquanto ser que “possui”, ou melhor, que se relaciona com sua língua. É o que também podemos ser levados a pensar quando Agamben se refere a um “estado de exceção linguístico” (AGAMBEN, PS, p. 32).¹⁴³ Apesar disso, não podemos nos deixar nos enganar: a exceção soberana, em Agamben, não pode ser apenas uma estrutura do direito. Trata-se, antes, de uma estrutura da própria linguagem, uma estrutura funcional, que mostra

¹⁴³ No centro dessa analogia está o caráter performativo da linguagem. Agamben pensa a exceção essencialmente como essa experiência de suspensão da denotação, isto é, de um *fazer* da linguagem independente da realidade, mas que sobre ela tem efeitos. É por isso que mais essencial do que pensar a violência propriamente dita é, para Agamben, pensar aquelas experiências linguísticas que fundamentam e dão sustentação para atos de força e de violência. O juramento, o sermão, a oração e sobretudo o comando são os paradigmas dessa ontologia que prescinde da realidade, mas que nela atuam como sustentáculos dos modos instituídos de violência.

que a validade (existência), tanto do sistema linguístico quanto do sistema jurídico independe da efetiva aplicação ao caso concreto, isto é, independe da significação/eficácia. O que garante a existência e validade, respectivamente, da linguagem e da lei, é, antes, a criação do próprio âmbito de referência sobre o qual eles podem incidir. É por isso que também encontramos no excerto supracitado o paralelo entre as “normas” que se aplicam sobre “territórios” e os “termos” que se aplicam aos “denotados”. A existência (ou validade) de ambos, portanto, não reside em sua aplicação, mas em sua aplicabilidade, i. e., na mera possibilidade de serem aplicados (*enforced*). Numa analogia com as categorias aristotélicas, poderíamos dizer que o momento privilegiado está na potência, e não no ato; é a virtualidade presente na lei e na linguagem que os define, e não sua atualização.¹⁴⁴ Portanto, no caso do direito, a existência da lei prescinde de sua aplicação. De forma análoga, a palavra prescinde de sua significação ou de sua denotação para existir. Tanto o direito quanto a linguagem são regidos pelo que Agamben denomina “estrutura pressuponente da linguagem”, de modo que existem e funcionam (isto é, podem ou não passar ao ato) a partir da existência de um imediato (irrelato), não jurídico ou não linguístico, respectivamente¹⁴⁵.

É esse tipo de comparação que nos leva a crer na possibilidade de encontrarmos em Agamben elementos para pensar um fundamento linguístico do direito. Talvez, ao contrário do que nosso pensamento político tradicional esteja acostumado a pensar, a *arché* da soberania e da exceção e, sobretudo, a estrutura do direito e da política, não possa ser explicada a partir de si mesma. Pelo menos de um ponto de vista filosófico, o que Agamben parece querer mostrar é que a estrutura da exceção, da *exceptio*, é um mecanismo constituído já no momento da captura do próprio vivente pela linguagem. É isso, ao menos, o que Agamben parece indicar desde o início até o fim da série *Homo sacer*. Essa interpretação é reforçada em *Uso dos corpos*: “é possível, de resto, que o mecanismo da exceção seja constitutivamente conexo ao evento de linguagem que coincide com a antropogênese” (AGAMBEN, UC, p. 296). Talvez ainda mais elucidativa sobre a relação entre linguagem e o pensamento ético, político e jurídico de Agamben esteja na seguinte afirmação:

¹⁴⁴ A cisão aristotélica entre *dynamis* e *energeia* confere sustentação a esse *modus operandi* da lei e da linguagem.

¹⁴⁵ Há já aqui uma clara ressonância com o pensamento de Thomas, que segundo Agamben pensa que “A ‘coisa’ do direito não é uma coisa, mas uma operação que a qualifica e a constitui, incluindo-a no direito através de uma exclusão” (AGAMBEN, DV, p. 16). Isso significa que a coisa do direito não é a coisa no mundo. A coisa no mundo, para tornar-se jurídica, precisa adentrar a linguagem jurídica, o que, uma vez feito, suspende a necessidade de referência à coisa no mundo.

A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Reflita-se sobre a especificidade dessa operação: a vida não é política em si mesma – por isso, ela deve ser excluída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusiva desse Impolítico que fundamenta o espaço da política (AGAMBEN, UC, p. 295).

Em *A ideia da linguagem*, publicado em 1984 – portanto praticamente 10 anos antes da publicação de *Homo sacer* e um ano antes da publicação de *A linguagem e a morte* – já podemos encontrar, num ambiente ainda estranho à reflexão jurídico-política de Agamben, a estrutura da *exceptio*. Num contexto de subversão do argumento da prova ontológica da existência de Deus por Santo Anselmo, Agamben afirma que só há “um ser do qual a simples nomeação linguística implica a existência, e esse ser é a linguagem” (AGAMBEN, PP., p. 25). Porém, segundo Agamben, mais uma correção ao argumento de Santo Anselmo seria necessária para que o argumento ontológico fosse correto: mesmo se admitirmos que “Deus” seja o nome da linguagem, ainda seria preciso subtrair a abertura do mundo provocada pela existência de “Deus” da esfera do discurso significante. Para isso, Agamben recorre ao lógico medieval Gaunilo, que em sua refutação do argumento de Santo Anselmo se refere ao “pensamento da voz só” (*cogitatio secundum vocem solam*). O pensamento da voz indica que a linguagem não se reduz à significação; isso indicaria, por sua vez, que há uma dimensão que precede logicamente a significação, isto é, que não significa nada além da abertura que torna a significação possível. A única coisa que o pensamento da voz pode significar é a significação. Reivindicando o lugar de uma experiência “já não de um mero som e ainda não de um significado” (AGAMBEN, PP., p. 26),¹⁴⁶ o pensamento da voz mostra que a linguagem tem a mesma estrutura da revelação (como já argumentamos acima), mas também que ela possui a mesma estrutura da lei: a peculiar capacidade de estar em vigor sem necessariamente significar parece ser aquilo que toca o segredo mais íntimo (o mistério, o *arcana imperii*) da linguagem e da lei.

Conforme observamos em *Homo sacer*, a capacidade da lei de suspender a si mesma é o que a constitui como lei. Ao se autosuspender, a lei entraria num estado que Agamben,

¹⁴⁶ A história da relação entre som e pensamento é valorizada na obra de Agamben e compreende um arco de autores que vão facilmente de Aristoteles a Saussure. Saussure compreendia a língua como aquilo que exerce a função intermediária entre pensamento e som. O capítulo IV do *Curso de linguística geral* fornece algumas indicações importantes a respeito disso (2012, p. 161). No caso de Aristóteles, a noção de voz (*phoné*) ganha importância na busca que Agamben faz desse intermediário entre som e pensamento. Esse ponto também é crucial para compreendermos a relação entre as filosofias de Agamben e de Derrida. Se Agamben privilegia no texto aristotélico a *phoné*, a voz, Derrida privilegia o *gramma*, a letra (Cf. ROMANDINI, 2020, p. 47; AGAMBEN, F, 30-35).

na esteira da interpretação feita por Scholem do processo kafkiano, afirma como sendo o da “vigência sem significado” (*Geltung ohne Bedeutung*). É em vista desse particular “vigor” da lei, dessa sua capacidade de continuar vigente, embora sem produzir seus efeitos, que a lei é constituída como lei.

Agamben retoma essa estrutura da linguagem, comum também à estrutura da lei, a partir do conto *Diante da lei*, de Kafka. A interpretação de Agamben destaca a entrega do camponês – que se vê diante da porta aberta para si – como uma entrega à potência própria e máxima da lei. A lenda narrada por Kafka mostra nada menos que a estrutura da lei corresponde ao modelo da exceção soberana. O intuito de Kafka, segundo Agamben, é o de denunciar que justamente no ponto em que a lei não prescreve mais nada, isto é, no momento em que a lei se mostra em sua forma pura, como potência pura, é que ela se afirma com mais força (AGAMBEN, PS, p. 55). Nesse sentido, conclui Agamben, “o nosso tempo está, de fato, defronte da linguagem como, na parábola, o camponês está diante da porta da lei” (AGAMBEN, PS, p. 59).

É apenas quando confrontados com a simetria entre a estrutura da linguagem e a estrutura da lei que algumas definições de Agamben podem ser entendidas. Esse é o caso de uma definição presente em *Meios sem fim*:

[soberania e poder constituinte] assinalam o ponto de indiferença entre violência e direito, natureza e *logos*, próprio e impróprio e, como tais, não designam um atributo ou um órgão do ordenamento jurídico ou do Estado, mas a sua própria estrutura original. Soberania é a ideia de que haja um nexos indecível entre violência e direito, vivente e linguagem, e que tal nexos tenha necessariamente a forma paradoxal de uma decisão sobre o estado de exceção (Schmitt) ou de um *bando* (Nancy), em que a lei (a linguagem) se mantém em relação com o vivente *retirando-se dele*, *a-bandonando-o* à sua própria violência e à sua própria irrelatez (AGAMBEN, PS, p. 104).

Mas a equivalência entre a estrutura da lei e a estrutura da linguagem possui ainda outras semelhanças. Uma delas diz respeito ao elemento que mantém o vivente preso à lei, que é abordado por Agamben a partir da noção de culpa. O uso da noção de culpa para descrever o vínculo do homem ao direito serve para reforçar que assim como a potência da lei não se define por sua aplicação, também a captura da vida pelo direito independe da sua transgressão. A culpa, segundo Agamben, “não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa” (AGAMBEN, PS, p. 33). Em um ensaio dedicado à Kafka, em *Nudez*,

Agamben recupera a interpretação de Davide Stimilli, que diverge daquela consagrada por Max Brod segundo a qual o personagem K., de *O processo*, indicaria, como que num gesto de autoencenação do próprio autor, o próprio Kafka. Pelo contrário, Agamben entende que K. descreve a condição de *kalumniator*, que desde o direito romano indica aquele que acusa alguém de alguma conduta ilícita, porém sabendo que o acusado é inocente. Mas não é o gesto de autoencenação propriamente dito que é descartado por Agamben. O personagem K. expõe o paradoxo da condição de todos aqueles que vivem sob a égide do direito, e não apenas do próprio autor do conto. K. é “culpado pelo fato de, por saber-se inocente, ter-se auto-acusado, auto-caluniado” (HONESKO, 2013, p. 151). Agamben ressalta, desse modo, aquilo que também Jacques Derrida e Judith Butler irão descrever a partir do conto *Diante da lei* como sendo a natureza performativa da lei, isto é, o direito não como algo que pressupõe uma transgressão às suas normas para que haja efetivamente um culpado, mas como um dispositivo que convida os indivíduos à viverem eternamente buscando uma expiação por uma transgressão jamais cometida. Sabe-se da inocência, a porta da justiça está aberta, mas ela jamais é adentrada. Essa dimensão performativa, linguística e culpabilizante do direito aparece em outros momentos e de outras formas na obra de Agamben. Em *Mysterium burocraticum*, texto que integra a coletânea *O fogo e o relato*, encontramos novamente a menção do nexo entre culpa e pena a partir da relação da ideia culpada da linguagem e a forma jurídica: “‘tomar o nome’, nomear a si mesmo e as coisas significa poder a si e a elas conhecer e dominar; mas significa, ao mesmo tempo, submeter-se às potências da culpa e do direito” (AGAMBEN, FR, p. 22).¹⁴⁷ Assim, como nos lembra Honesko: “a abertura de um processo criminal, no Direito Romano, tinha início com a *delatio nominis*, a inscrição do nome do denunciado por um acusador na lista dos acusados. O nome, desse modo, era chamado *em causa (ad causare)*” (HONESKO, 2013, p. 152). Parece, então, oportuno adentrar o Direito romano para investigar mais detalhadamente o poder e a estrutura de sua linguagem.

¹⁴⁷ A questão da culpa também aparece com destaque em *Karman*. Trataremos dela em mais detalhes no momento oportuno.

3.2 *IUS*

O franciscanismo pode ser definido – e nisso consiste sua novidade, ainda hoje impensada e, nas atuais condições da sociedade, totalmente impensável – como a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito – Giorgio Agamben

Se perguntamos pelo *ius*, não queremos com isso apenas tornar esta investigação mais complexa e rebuscada. Há algo da experiência romana do *ius* que o torna imiscível às demais experiências daquilo que num conceito abrangente chamamos atualmente de “direito”. A experiência romana é única, e não pode ser interpretada à luz da experiência grega, mesopotâmia, israelense ou egípsia (SCHIAVONE, 2017, p. 454). Passaremos, por isso, a explorar mais detidamente aquilo que chamamos de técnica jurídica. Em Agamben – é a nossa aposta –, a questão da técnica de Heidegger é expandida para a compreensão da técnica jurídica. A técnica do direito romana integra a reflexão agambeniana acerca do aspecto político e governamental dos homens e das coisas.

3.2.1 DO SACRIFÍCIO À *EXCEPTIO*

Em *A linguagem e a morte* podemos situar o acerto de contas de Agamben com a metafísica da negatividade. É mais precisamente naquelas últimas páginas do sétimo excurso, onde Agamben tece algumas conclusões acerca do problema do sacrifício e da relação entre violência e fundamento, que podemos enxergar alguns passos importantes no que posteriormente virá integrar suas reflexões sobre a relação entre linguagem, negatividade e um fazer do humano que funda o “lícito fazer”. Encontramos nessas considerações finais de Agamben um momento crucial para a compreensão de tudo o que se seguirá nas investigações arqueológicas a partir de meados dos anos 1990 em torno do tema da sacralidade da vida.

Em geral, tende-se a compreender as investigações de *Homo sacer* como prolongamento das questões previamente tratadas nas obras que precedem a década de 1990.

Como já dissemos, não discordamos dessas leituras. Há, no entanto, algumas rupturas que são extremamente densas de consequências para a investigação de Agamben. Sem dúvida, a maior delas diz respeito à superação da ideologia sacrificial rumo a uma abordagem da ideia de *sacer* que não incorra nos dois grandes prejuízos que Agamben reiteradamente reprova aos linguistas, etnólogos, antropólogos, sociólogos, historiadores e filósofos do século XX. Em *O poder soberano e a vida nua* esse limite aparecerá de duas formas: (i) como o problema pertinente a uma suposta ambiguidade do sacro; e (ii) sob a forma da presunção de um fundamento vinculado a práticas religiosas na ausência de explicações mais satisfatórias.¹⁴⁸

Desde *O poder soberano e a vida nua* Agamben privilegia pesquisadores como André Magdelain, Yan Thomas, Louis Gernet, Nicole Loraux, especialistas do pensamento clássico grego e romano que apontam problemas nas leituras de autores muito lidos. Esse, por exemplo, é o caso de Hannah Arendt, cujas reflexões sobre a antiguidade devem muito a um autor como Fustel de Coulanges, que também incorre no problema da “gênese a partir do religioso”.¹⁴⁹ Quem faz uma análise bastante precisa e extremamente importante para inventariarmos o lugar de Agamben nesse sentido é Bruno Karsenti. Num texto dedicado a Yan Thomas, Karsenti escreve:

Digamos, brevemente, que se a sociologia dos direitos comparados de Fustel de Coulanges tivesse podido compensar na França a fraqueza relativa à romanística devido à pregnância da exegese do código civil, o erro dessa sociologia teria sido o de atribuir a gênese do direito ao religioso, baseando-se numa teoria do sagrado que era definitivamente um erro – um erro que carregava justamente uma confusão do *sanctus* e do *sacer*, e, assim, uma ignorância da *sanctio*, prejudicial à compreensão de cada uma das duas ordens. O ponto de vista pertinente emerge apenas com Gernet, e em parte graças à linguística comparada: começamos então a nos interrogar sobre a forma pela qual o direito faz uso do religioso em suas próprias operações, introduzindo-a em suas próprias construções e suas próprias linhas de força. Nessa discussão, o problema da *sanctio* era evidentemente central: enquanto absorvida na divisão do sagrado e do profano, sua operatividade jurídica permanecia ininteligível (KARSENTI, 2013, p. 235).

¹⁴⁸ Há um grande e polêmico debate em torno da leitura que Agamben realiza do termo *sacer*. Destacamos: ROMANDINI, 2013; FIORI, 1996; KIESOW, 2002; BERNIS, 2016; ALMEIDA, 2018; RUIZ, 2013. Um dos pontos mais interessantes parece ser a discussão que toca a distinção entre *sacer* e *sanctus*.

¹⁴⁹ Além de Agamben, não podemos deixar de mencionar a desconfiança de Walter Benjamin em relação à história escrita por Coulanges. Referimo-nos aqui à crítica que Benjamin dirige a ele, nomeando-o explicitamente na sétima de suas *Teses sobre o conceito de história*, que assim começa “Ao historiador que quiser reviver uma época, Fustel de Coulanges recomenda banir de sua cabeça tudo o que saiba do curso ulterior da história. Não se poderia caracterizar melhor o procedimento com o qual o materialismo histórico rompeu” (BENJAMIN, 2005, p. 70). Mais adiante Coulanges é apontado como o “historiador do Historicismo”, que se identifica afetivamente com o vencedor.

Com efeito, a arqueologia política da técnica de Agamben, que comporta, dentre seus principais vetores, uma arqueologia do direito, de forma alguma deve ser compreendida como destacada de suas reflexões prévias relativas à estética ou à linguagem; o que pretendemos argumentar, no entanto, é que a arqueologia das formas jurídicas traz novidades importantes para um refinamento da questão da técnica. É verdade que uma das questões mais interessantes das investigações de Agamben diz respeito à fluência com que ele passa de um registro quase epocal para uma análise extremamente material e enraizada dos problemas e vice-versa. Isso se vê desde *O homem sem conteúdo*, mesmo que timidamente, recorrendo a exemplos artísticos bastantes concretos. Mas é de fato em *A linguagem e a morte* que Agamben evidencia sua habilidade em mostrar de que forma problemas caros ao pensamento metafísico relacionados à negatividade, à morte, à animalidade e à humanidade estão também presentes no pensamento da linguística de Saussure, Jakobson e Benveniste. O mesmo recurso é acionado quando fala da política: percebemos que o debate com Thomas, Loraux, Gernet, Noailles, dentre tantos outros, serve à mesma função enraizadora e materialista do pensamento de Agamben; por vezes ficamos confusos se o estado de exceção consiste numa realidade histórica ou numa espécie de dispositivo ontológico intrínseco à própria possibilidade da linguagem humana. E essa ambiguidade faz parte da beleza e da estratégia da arqueologia agambeniana. E se há novidade quando Agamben passa a considerar o direito a partir da linguagem jurídica, essa investigação não deixa ser um aprofundamento da sua investigação sobre a linguagem no seminário de 1979/1980. Munido de uma reflexão sobre o *logos* e sobre o *ius* é que podemos compreender que o que subjaz a ambos é uma experiência da linguagem.

É somente à luz de uma adequada compreensão dos elementos que passam a integrar as análises de Agamben depois do seminário sobre a negatividade que é possível compreendermos o que leva Agamben ao horizonte da biopolítica, bem como as particularidades que ela assume em seu diagnóstico. A biopolítica, para Agamben, não surge, como para Foucault, como correlata à emergência da noção de população¹⁵⁰; a biopolítica, ele nos diz, é tão antiga quanto a exceção soberana. Isso, por sua vez, não condiz com uma noção moderna de soberania, mas se refere a uma operação de captura do fora (*ex-capere*) que ocorre desde os primórdios de nossa política por meio daquilo que, em *A linguagem e a*

¹⁵⁰ Aliás, tanto Agamben quanto Esposito insistem em pensar em termos de povo. Cf. AGAMBEN, MF, p. 35-40; ESPOSITO, 2016, p. 10.

morte, aparece como um *sacrum facere*: é nesse modo de fazer do homem, que se funda na negatividade e cujo paradigma é o sacrifício, que entrevemos os primeiros contornos da exceção; pois, aqui, o sacrifício é entendido como aquilo que opera por meio da exclusão de certos fazeres em favor de outros fazeres, estes, instituídos como lícitos.¹⁵¹ Na obra de Agamben, portanto, o sacrifício aparece como um paradigma que precede o horizonte da biopolítica e que, logo no início dos anos 1990, já se encontra superado em favor da biopolítica. Isso significa dizer que, à base, e de forma precedente, à leitura que Agamben realiza da biopolítica, reside uma concepção sacrificial da atividade humana.¹⁵² A biopolítica, portanto, surge como um novo horizonte na obra de Agamben; horizonte este que visa antes de mais nada substituir a grade de inteligibilidade conferida por aquela do paradigma sacrificial com o qual até *A linguagem e a morte* Agamben ainda está de certa forma comprometido. A passagem do sacrifício à biopolítica, portanto, pode ser lida como uma passagem do *sacrum facere* à *exceptio*, ambos, no entanto, tendo em comum o fundamento numa exclusão originária.

Um dos indicadores desses limites e dessa ruptura parcial com suas leituras precedentes consiste na sintomática rejeição das investigações sobre sacralidade e soberania de Georges Bataille, em proveito de uma concepção mais filologicamente apurada do termo *sacer*. Muito provavelmente, essa contumaz recusa agambeniana do legado bataillano seja devida aos “erros” a que o próprio Agamben fora conduzido, inclusive em *A linguagem e a morte*.¹⁵³ No seminário, Agamben não apenas está comprometido com a teoria da ambivalência do sacro¹⁵⁴, quanto também recai no prejuízo da projeção do passado religioso,

¹⁵¹ “No centro do sacrifício está, de fato, simplesmente um fazer determinado que, como tal, é separado e atingido por uma exclusão, torna-se *sacer* e é, por isso mesmo, acometido por uma série de proibições e de prescrições rituais. O fazer interdito, afetado pela sacralidade, não é, porém, simplesmente excluído: a partir deste momento, aliás, ele é acessível apenas a certas pessoas e de acordo com as regras determinadas. Deste modo, ele fornece à sociedade e à sua infundada legislação a ficção de um início: o que é excluído da comunidade é, na realidade, aquilo sobre o qual se funda a inteira vida da comunidade e é assumido por ela como um passado imemorial e, todavia, memorável” (AGAMBEN, LM, p. 141. Grifos no original).

¹⁵² Essa concepção sacrificial das atividades humanas não está presente em todos os textos precedentes ao horizonte da biopolítica, mas apenas naqueles que explicitam em alguma medida uma proximidade de Agamben com o *Collège de sociologie* e de seus integrantes, notadamente Bataille e Caillois. Em *O homem sem conteúdo*, por exemplo, a concepção de atividade segue as reflexões arendtiana e heideggerianas.

¹⁵³ Sobre as mudanças de estatuto do pensamento Bataille no interior da obra de Agamben Cf. HARTMANN, N. 2017. Também a última seção do último capítulo da nossa Dissertação: Cf. BRUM NETO, 2016.

¹⁵⁴ “Por esta razão o sagrado é necessariamente uma noção ambígua e circular (*sacer* significa, em latim, abjeto, ignominioso e, ao mesmo tempo, augusto, reservado aos deuses; e *sacros* são a lei e, igualmente, aquele que a viola: qui legem violavit, sacer esto). Aquele que violou a lei, em particular o homicida, é excluído da comunidade, é, pois, repellido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito: homo sacer is

tendo em vista que o horizonte hermenêutico, em *A linguagem e a morte*, ainda é o do sacrifício, o qual é definido por Agamben como a “mais remota prática religiosa da humanidade” (AGAMBEN, LM, p. 141). O contato com a literatura específica sobre a técnica jurídica convencerá Agamben, contra seus primeiros interlocutores (e aqui entra Bataille, mas também Kojève), que a noção de sagrado, antes de teológica, é jurídica, desempenhando um importante papel institucional, por meio da consagração. Yan Thomas, mas também outros, nos proporciona elementos preciosos para essa discussão. Segundo ele, de forma perfeitamente coerente com Agamben, “a categoria de ‘sagrado’, categoria jurídica no início, será sem dúvidas profundamente refundada no cruzamento com a antropologia cristã. Mas ela não cessará, no entanto, de servir a empregos institucionais, ligados à forma de uma consagração” (THOMAS, 1998, p. 94).¹⁵⁵ É por isso que em 1993, no texto intitulado *Forma-de-vida*, que posteriormente veio a integrar *Meios sem fim*, Agamben será categórico: “ter permutado essa vida nua separada de sua forma, em sua abjeção, por um princípio superior – a soberania ou o sagrado – é o limite do pensamento de Bataille, que para nós se torna inservível” (AGAMBEN, MF, p. 16).

É inegável que o transcurso entre *A linguagem e a morte* e *O poder soberano e a vida nua* está repleto de conexões. Porém, nos interessa aqui matizar essas conexões sem deixar de considerar as nuances e os deslocamentos realizados. Nossa proposta é que esse intervalo entre o seminário sobre a negatividade e a arqueologia jurídico-política deva ser compreendido como uma passagem, sobretudo, da problematização do *logos* ao *ius*, ou, quem sabe, ao *logos* do *ius* (onde o aspecto linguístico da lei e do comando assumem a dianteira). Com efeito, não é pequeno o papel que uma adequada compreensão da ideia de *sacer* irá desempenhar nessa passagem. A principal transformação pela qual o pensamento de Agamben passará desde o seminário sobre a negatividade até o início de sua arqueologia da política diz respeito a uma juridificação da noção de técnica, ou ainda, à compreensão da importância e do modo de operação dos laboratórios técnicos forjadores de dispositivos, como é o caso direito (mas também da estética, da economia e da teologia), o que é feito à

est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur” (AGAMBEN, LM, p. 142. Grifos no original).

¹⁵⁵ Conferir nesse sentido o texto de Coccia, intitulado *Qu'est-ce que la vérité? (Jean 18, 38). Le christianisme ancien et l'institution de la vérité*, de 2013. Nele, Coccia parte desse “ganho” da leitura de Yan Thomas, que lê o social como produto construído por uma técnica arbitrária e artificial (e não como proveniente de uma espontaneidade ou de uma substância natural ou religiosa). Ele pretende, então, prolongar as intuições de Thomas sobre o funcionamento do direito romano para o cristianismo, mostrando que também à base deste há uma montagem institucional, o que a aproxima da vida política.

luz da biopolítica, e não sob a perspectiva do “trabalho da negatividade”. A questão da técnica jurídica assume, assim, a condução da arqueologia da política, sobretudo sob uma ótica dos efeitos institucionalizantes e isoladores da linguagem do direito, o que impedirá, por sua vez, que as práticas remotas sociais sejam explicadas a partir de práticas religiosas, como a do sacrifício. A investigação do *ius*, enquanto uma técnica inédita do espírito romano, aporta consideráveis mudanças no percurso de Agamben, notadamente, a que podemos enunciar sob a forma de uma passagem da explicação da sacralidade da vida à luz da ideologia sacrificial, àquela, muito mais complexa, que a pensa a partir de uma operação de “isolamento de sua forma”, tornada possível pela técnica jurídica. A vida sagrada passa a ser pensada não à luz do sacrifício, mas à luz de sua insacrificabilidade; não a partir de uma prática ou substância religiosa arcaica, mas pelas lentes das distinções sutilmente realizadas ao longo da nossa história institucional, tão bem documentada pelos tratados teológicos, políticos e jurídicos.

Mas além disso, esse intervalo entre *A linguagem e a morte* e *Homo sacer* também pode ser compreendido do ponto de vista do estatuto dos trabalhos de Benveniste. Mesmo que não possamos traçar uma linha divisora definitiva, é notório que até *A linguagem e a morte* há uma predominância do Benveniste dos *Problemas de linguística geral* (vol. 1, 1966, vol. 2, 1974). Em *O homem sem conteúdo* (1970) há referências veladas, porém bastante explícitas a um olhar familiarizado com os textos de Benveniste. Destaco aqui os textos de Benveniste “*Estrutura*” em linguística (1962) e *A noção de “ritmo” em sua expressão linguística* (1951), cujas referências no capítulo *A estrutura original da obra de arte* Agamben omite. Em *Estâncias*, a pesquisa sobre o *logos* ganha contornos importantes na quarta parte, dedicada à *Imagem perversa: a semiologia do ponto de vista da esfinge*, onde Agamben realiza inúmeras referências explícitas a Benveniste, notadamente aos textos *Comentários sobre a função da linguagem na descoberta freudiana* (1956), *Saussure após meio século* (1963) e *Semiologia da língua* (1969), onde a distinção entre semiótico e semântico, tão cara a Agamben, é elaborada. O *Curso de linguística geral* (1916) de Saussure, bem como suas *Notas inéditas* em seus *Cahiers* e o texto *À procura da essência da linguagem* (1965), de Jakobson, também são referências importantes já aqui. Em *Infância e história*, a reflexão sobre a linguagem surge, sobretudo, no ensaio introdutório à coletânea homônima, dedicado à ideia de *destruição da experiência*. Os textos de Benveniste que aí aparecem destacados são *Os níveis de análise linguística* (1964), *Forma e sentido na linguagem* (1967), além do já mencionado *Semiologia da linguagem* (1969). Há, além disso,

uma referência à *O jogo e o sagrado* (1947) no segundo ensaio da coletânea, que também é fundamental às reflexões de Agamben. Finalmente, em *A linguagem e a morte* (1982) o destaque recai sobre os textos *A natureza dos pronomes* (1956) e *O aparelho formal da enunciação* (1970). No caso de Jakobson, o texto destacado é o sobre os *shifters*. O importante de se notar, no entanto, é que a partir dos anos 1990, Agamben confere um destaque ao Benveniste do *Vocabulário das instituições indo-europeias* - com algumas exceções pontuais, apesar de importantes; e isso, não por acaso. Se nossa hipótese estiver correta, e, de fato, a passagem para a década de 1990 nos trabalhos de Agamben puder ser compreendida como uma passagem a uma investigação do *ius* – o *ius* aqui entendido como uma espécie de especialização jurídica da arqueologia política da técnica – então, nada mais natural que Agamben reoriente suas investigações do campo da linguística para o campo do vocabulário institucional, sem, é claro, que isso implique um abandono dos ganhos do percurso. Nascimento já descreveu esse percurso em termos de um caminho que vai da “crítica da cultura [e] chega à análise da condição jurídica do homem contemporâneo” (2012, p. 25), tese de leitura que ganha ainda mais força quando associada à matização da natureza desse percurso, que Nascimento parece compreender precisamente não como um abandono, mas como uma *especialização* das investigações de Agamben.¹⁵⁶ De todo modo, essa reorientação pressupõe uma contínua escavação da linguagem, agora não tanto em seu aspecto teórico-linguístico, mas, antes, em sua empregabilidade histórico-institucional. É por essa razão que a arqueologia da política e do direito assume o nome da instituição jurídica romana do *homo sacer*. Essa investigação histórico-institucional aparece com força nos textos *O poder soberano e a vida nua* (1995), *Estado de exceção* (2003) e *Altíssima pobreza* (2011). Em *O reino e a glória* (2007) e *Opus dei* (2012) Benveniste não é citado. Em compensação, em *O sacramento da linguagem* (2008) os textos sobre linguística de Benveniste reaparecem conjugados com o *Vocabulário*. Mas efetivamente decisivo, e que nos revela uma orientação geral dos trabalhos de Agamben, é o ressurgimento dos textos sobre linguística de Benveniste em *Uso dos corpos*. E a razão desse reaparecimento dos textos presentes em *Problemas de linguística geral* não deve ser subestimada: em *Uso dos*

¹⁵⁶ “A crítica da cultura sofre uma redução à raiz da organização da convivência humana através da reivindicação do aparato jurídico e do reconhecimento de direitos. Assistiremos ao processo de inflamação da uma das facetas da crítica da cultura sem que o todo seja desprezado. Na passagem de uma parte a outra, alguns fios condutores podem ser observados, tais como o uso sistemático da violência e os processos de espoliação” (NASCIMENTO, 2012, p. 27). Vale ressaltar que Nascimento privilegia os textos *Infância e história* e *O tempo que resta* no que ele caracteriza como “crítica da cultura”.

corpos, volume “conclusivo” do projeto, Agamben volta a discutir ontologia. O que podemos extrair, portanto, a partir dos usos que Agamben faz de Benveniste, é que o projeto *Homo sacer* é perpassado por uma tensão entre investigações de caráter histórico-institucionais e ontológicos. No limite, quando Agamben se confronta com a tradição, a diferença entre esses dois aspectos constitutivos do pensamento agambeniano entra em indeterminação. Eles podem apenas pragmaticamente (*de iuris*) ser distinguidos um do outro, mas nunca substancialmente (*de facto*). Mas a força e a novidade do projeto ontológico-político agambeniano só podem ser compreendidas à luz dessa ontologia histórico-institucional.

Esse aspecto material e ontológico ainda permanece, até onde pudemos constatar, sem registro de inventário entre os estudiosos de Agamben. O mesmo pode ser dito no que toca essa passagem de uma investigação do *logos* ao *ius*. É verdade que no início do projeto Agamben confere destaque à noção de *nómos*,¹⁵⁷ a qual com o tempo cede efetivamente lugar à reflexão sobre o *ius*. Todavia, mesmo ao tratar do *nómos*, o horizonte do *ius* já está presente em Agamben, o que, com o tempo, o leva a especializar sua literatura até culminar em *O sacramento da linguagem* como a forma mais acabada de consideração da linguagem jurídica. Se Agamben não deixa de considerar o *nómos*, isso se deve ao compromisso de buscar arqueologicamente situar esse limiar que precede e que sucede o momento de surgimento do direito romano como uma novidade técnica no Ocidente.

3.2.2 NEGATIVIDADE

No registro da biopolítica, a dinâmica do dispositivo e da máquina – correlatos da técnica – se impõe, substituindo, além do paradigma sacrificial, aquele do trabalho do negativo.¹⁵⁸ Diferentemente de seus trabalhos anteriores, em *Homo sacer* Agamben nunca esclarece efetivamente o sentido assumido pela negatividade. Em seu *Magnum opus*, a negatividade – e nesse sentido ele permanece fiel às críticas que lhe endereçava em *A linguagem e a morte* – não é jamais pensada como parte de sua proposta político-ontológica.

¹⁵⁷ O melhor guia para a compreensão dos diferentes sentidos do *nómos* encontra-se em *The Birth of the Nomos*, de Zartaloudis (2019). Destaco sobretudo o capítulo oito, que discute o *nomos basileus* e que não se furta a uma justa consideração da leitura agambeniana do *nómos*. A importância desse livro para a compreensão do *Nomos* equivale à importância do livro de Schiavone para a compreensão o *Ius*.

¹⁵⁸ Por trabalho do negativo entendemos o acerto de contas com Bataille e Kojève, o qual também aparece em *O aberto*.

Pelo contrário, quando citada, a negatividade aparece como portadora de um alvo a ser atingido pela crítica. A noção de *inoperosità*, apesar do que parece sugerir o prefixo “in” e que é pensada num explícito diálogo com Jean-Luc Nancy, Bataille, Blanchot e Weil é desprovida de negatividade. A inoperosidade não é em nenhum momento pensada na forma de uma negação. Inoperosidade não é negação da operosidade. Também não é, e não pode ser, negação da obra. Não consiste, portanto, em negação determinada (Hegel); não consiste, tampouco, numa espécie de negação sem emprego (Bataille). E o mesmo pode ser dito dos outros “in” em Agamben, tais como o ingovernável e o inapropriável. A filosofia do uso, que corresponde à verdadeira proposta filosófica agambeniana, emerge da relação com o ingovernável, o inoperoso e o inapropriável, sem jamais pressupor uma negação fundadora. Na verdade, Agamben nos introduz à sua compreensão de inoperosidade pela ideia de “um modo de existência genérico da potência, que não se esgota (...) em um *transitus de potentia ad actum*” (AGAMBEN, HS, p. 67). Uma potência inesgotável, portanto, mas nem por isso negativa ou negadora. Uma potência sem trânsito.

Sintomático disso é a renúncia ao emprego do termo “negatividade” em *Homo sacer* (a qual, salvo engano, é empregada apenas seis vezes ao longo de todos os volumes). O problema é que não se trata de uma mera recusa de se explicitar o papel desempenhado pela negação e pelo negativo no interior de *Homo sacer*. Seria mais fácil compreender o que significa a vida nua em sua obra se ele a definisse como “o fundamento negativo” do poder soberano. Mas Agamben não faz isso. Pelo contrário, ele nos fornece uma outra definição. Para Agamben, “vida nua é a vida que fora separada de sua forma”. A dificuldade reside precisamente em compreendermos essa “separação” entre algo e sua forma sem apelo à negatividade, ou ainda, sem apelo à experiência da negatividade que parece ser intrínseca à concepção de linguagem, seja ela da linguagem em geral ou da linguagem literária e jurídica em particular. Ou seja, ao mesmo tempo em que Agamben resiste ao emprego da noção de negativo e de negatividade em *Homo sacer*, ele emprega noções que parecem servir-se da negação. O mesmo problema pode ser estendido a outras noções fundamentais de Agamben, como a da exclusão-inclusiva. Isto é, apesar de Agamben jamais identificar a operação de isolamento à operação que tem recurso à negatividade, há elementos para interpretarmos as separações e as disjunções como dependentes de uma noção de negatividade. Se esse for o caso, devemos sublinhar que a opção, certamente intencional, de Agamben em praticamente não empregar o termo “negatividade” em *Homo sacer*, que lhe era tão caro na década de

1980, marca um posicionamento do filósofo em relação a toda uma tradição da qual ele pretende se desvencilhar; uma tradição que combate negatividade com outros tipos de negatividades; uma tradição que fica na defensiva em relação à negatividade.

Logo, a dificuldade está no fato de que se livrar da negatividade não é tarefa simples e exige, antes de tudo, uma estratégia que não a confronte diretamente. Qualquer oposição à negatividade transforma-se imediatamente em negatividade (oposição = negação); e, por outro lado, pensar uma metafísica alternativa àquela negativa – uma metafísica positiva – parece incorrer no problema de pressupor a negatividade como seu oposto complementar. Devemos lembrar aqui que já em *A linguagem e a morte*, Agamben diz que “metafísica indica, ao longo do seminário, a tradição do pensamento que pensa a autofundação do ser como fundamento negativo. Permanece, portanto, em aberto o problema da possibilidade de uma metafísica integralmente positiva (como a que, em um livro recente, A. Negri reconhece no pensamento de Spinoza)” (AGAMBEN, LM, p. 149). O desafio da ontologia de Agamben pode ser compreendido justamente a partir da tentativa de se pensar uma alternativa ao modelo metafísico de pensamento, isto é, às metafísicas da positividade, mas também e sobretudo, da negatividade. A partir dos anos 1990, Agamben omite sistematicamente a noção de negatividade em seus textos. Ele prefere outras noções, como “suspensão”, “aniquilamento”, “destruição”, “tolhimento”, “cancelamento”, “desativação”, que aparecem como alternativas ao termo negatividade, que talvez soe como um termo demasiadamente carregado de metafísica (o que não significa que esses termos alternativos não contenham negatividade).

Em *Uso dos corpos*, Agamben nos apresenta uma proposta que aparece como uma alternativa à dialética, a qual conta, como sabemos, com a experiência do nada e do negativo. Para Agamben, a dialética consiste precisamente num trânsito operacionalizado por alguma figura do negativo, quer dizer, a dialética pressupõe uma *passagem* de um estado para um outro estado a partir da suspensão ou desativação do estado anterior (do impróprio ao próprio, por exemplo). Desse modo, a noção do uso e de inoperosidade não podem conter negatividade justamente pelo fato de que não faz sentido propor uma *superação dialética da dialética*, pois isso em nada alteraria o mecanismo negador. No capítulo sobre os inapropriáveis, em *Uso dos corpos*, Agamben nos dá mais indícios de sua posição frente à negatividade: o conceito de paisagem aparece estrategicamente para Agamben desviar do modo como Heidegger compreende a abertura do mundo humano. Segundo a leitura de

Agamben, Heidegger pressupõe uma suspensão e uma desativação – ou seja, uma negação – do ambiente animal para que haja a abertura do mundo humano. A paisagem aparece como conceito estratégico para Agamben pensar, nesse contexto, um elemento “ontologicamente neutro” e fazer frente, desse modo, à negatividade pressuposta pela filosofia de Heidegger no que diz respeito à noção de abertura. Dessa forma Agamben parece se destacar em definitivo da exposição heideggeriana: “a negatividade que, na forma do nada e da não-abertura, era inerente ao mundo (...) agora é abandonada” (AGAMBEN, UC, p. 115).¹⁵⁹ Nesse sentido, duas coisas devem ser aqui destacadas: em primeiro lugar, o caráter de neutralidade ontológica da paisagem, que parece inscrever Agamben numa terceira via, como uma espécie de alternativa ao pensamento do negativo (de Hegel e de Heidegger), mas também como alternativa à referida metafísica positiva supostamente buscada por Negri a partir de Spinoza; em segundo lugar, ao comentar a noção de paisagem, Agamben chega a utilizar a expressão “*inoperosidade da inoperosidade*”, o que é feito para darmarcar um motivo antidialético da filosofia do uso.¹⁶⁰

Há, no entanto, um modo de tentarmos conciliar uma suposta presença da negatividade em Agamben no interior do projeto *Homo sacer* com a obstinada busca por seu desvencilhamento. Esse modo consiste em distinguirmos, de um lado, o Agamben que trabalha com o *pensado* pela tradição e, de outro lado, o Agamben *pensando* suas próprias categorias. Se aceitarmos que o desaparecimento da negatividade em Agamben tenha sido

¹⁵⁹ O conceito de paisagem, embora útil ao diálogo com Heidegger, também resguarda a intuição weiliana, que em *O peso e a graça* diz: “ver uma paisagem como ela é quando eu não estou...” (WEIL, 2020a, p. 76).

¹⁶⁰ Agamben certamente conhece algumas das críticas direcionadas a seus escritos. Dentre elas, uma das mais famosas é a de Antonio Negri, que no texto publicado em 2007 e intitulado *Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic* o acusa de recair em dialética, mesmo que de forma “discreta”. O adjetivo se refere a um suposto determinismo no pensamento de Agamben, que se resumiria na ideia de “poder sobre a vida”. Agamben seria um representante do “heroísmo do negativo” – algo que Negri relaciona aos hegelianos de esquerda, ao jovem Marx, mas também a Benjamin – e não seria capaz de pensar de forma positiva e produtiva o comum ou os dispositivos. Segundo Negri, é por isso que Agamben é apenas capaz de pensar “saídas” em forma de recusa, abdicação, desativação, subtração, renúncia. Negri enxerga uma analogia com o pensamento Arnold Geulincx, para quem “a causa divina transcendente investiu de forma tão absoluta no mundo que ele encerrou todos os espaços de liberdade e produção” (NEGRI, 2007, p. 125). Para Negri, esse determinismo torna Agamben partidário de Geulincx contra a noção de imanência espinosista. Em *Uso dos corpos*, Agamben parece responder – implicitamente – a várias das questões colocadas por Negri. Uma delas corresponde à acusação de incorrer na dialética proveniente de uma negação de partida da liberdade e da produção. Por um lado, o reforço da filosofia do uso em *Uso dos corpos* – do livre uso, do novo uso – coloca em xeque a acusação de determinismo; por outro lado, Agamben permanece fiel à sua estratégia, a qual para Negri não pode não soar como “singularmente improdutiva”. Basta pensarmos no papel que o escravo desempenha na formulação da filosofia do uso. Sem querer colocar um ponto final na questão acerca da relação de Agamben com a dialética, há em Agamben certamente uma *intentio* anti-dialética. E, para além disso, tendo em vista a crítica que Agamben faz à tradição da produção e da produtividade, a acusação de improdutividade feita por Negri não pode soar aos ouvidos de Agamben senão como um elogio a despeito de sua real intenção.

mais textual do que filosófico, podemos, então, recorrer a Roberto Esposito para compreendermos de que modo é possível pensarmos a negatividade no funcionamento da linguagem específica da técnica jurídica. De forma alguma pretendemos dizer que a posição de Esposito a respeito da negatividade da linguagem em geral, e que é reproduzida nas linguagens especializadas, dentre elas a literária e a jurídica, é aplicável à operação da linguagem pressuposta nos isolamentos e nas cisões descritos por Agamben. Mas isso não significa que Esposito não tenha explicitado exatamente o que Agamben pressupõe. Ou seja, se não podemos sobrepor a leitura da relação entre linguagem e negatividade espositiana ao Agamben de *Homo sacer*, como se elas de fato fossem a mesma coisa, por outro lado, a leitura de Agamben não parece ser incompatível com a desenvolvida por Esposito. É em razão dessa compatibilidade, se não efetiva, ao menos produtiva, que podemos explorar esse ponto a partir de Esposito. Não teremos, com isso, certamente, uma resposta sobre o estatuto da presença da negatividade a partir dos anos 1990 na economia dos escritos agambenianos, mas ao menos conseguiremos entrever uma resposta caso ela seja positiva.

Em *As pessoas e as coisas*, Esposito explora essa experiência da negatividade da linguagem: “Antes mesmo do *ius* romano e do *logos* grego, a negarem as coisas em seu conteúdo vivo, há já a experiência da linguagem” (“*Prima ancora del ius romano e del logos greco, a negare le cose, nel loro contenuto vivente, è già l’esperienza del linguaggio*”) (ESPOSITO, 2016, p. 21). Já nessa frase encontramos uma espécie de inscrição da linguagem em geral e da linguagem jurídica no interior de uma compreensão da linguagem fundada na negatividade. Esposito não deixa de notar que a linguagem jurídica tem um efeito dissolutivo da coisa (do “fato”) e que para a constituição da *res*, isto é, da coisa jurídica, é necessária uma operação bastante sofisticada de linguagem. A consideração desse aspecto, ao mesmo tempo concreto e abstrato da linguagem jurídica latina, permite-nos ultrapassar um certo lugar comum, que costuma opor demasiado simplificadamente a experiência da metafísica grega e do direito romano:

Uma longa tradição interpretativa nos acostumou a contrapor a elaboração filosófica grega à experiência jurídica romana segundo a distinção abstrato/concreto. À abstração de um universo feito de ideias, típico da metafísica grega, opor-se-ia a concretude das relações reais instituídas pelo direito romano. Na realidade, a relação entre os dois mundos é bem mais complexa. Posta a irredutibilidade paradigmática do *ius* romano ao *logos* grego, permanece entre eles mais de uma correspondência. O direito também produz sua metafísica, com certeza diferente, mas não sem relação com a grega. É verdade que, diferentemente desta última, ele se refere sempre a relações concretas – de pertencimento,

transação, contrato -, que envolvem a relação entre pessoas e coisas. Mas de uma forma tal que, a trazê-los para um plano geral, torna-os abstratos. É como se, para operar nos casos individuais, o direito tivesse de reconduzi-los para um universo de essências ideais que vivem de vida própria. Deste modo, os ‘fatos’ aos quais, contudo, o direito se dirige não são vistos como tais, mas por meio de um filtro transcendental que lhe tira o conteúdo concreto, projetando-os em uma espécie de universo paralelo. Para intervir, por exemplo, em um caso de compra e ou de venda, a jurisprudência constrói o modelo abstrato de compra-venda, do qual extrai as normas para regulamentá-lo. Ela, portanto, assim como a metafísica grega da qual pretende se afastar, opera sobre a vida separando-a de si mesma e desdobrando-a em dois planos sobrepostos e só em seguida recompostos. Isso produz um efeito duplo de esvaziamento e idealização. Por um lado, relações, pessoas, coisas são privadas de qualquer especificidade e reconduzidas a fórmulas gerais, por outro, estruturas lógicas e esquemas ideias adquirem um estatuto ontológico de tipo fantasmático, produtor, porém, de potentes efeitos reais (ESPOSITO, 2016, p. 55-57).¹⁶¹

Esposito (mas também Sutter e Schiavone) está literalmente dizendo que há mais coisas em comum entre a jurisprudência romana e a metafísica grega do que julga nossa vã filosofia; isso a ponto do processo da jurisprudência romana descrito por Esposito em termos de esvaziamento e idealização remeter à distinção platônica entre mundo (que ele chama de universo) sensível e mundo inteligível. Mas o que efetivamente nos interessa aqui é a interrogação a respeito do caráter de negatividade que integra a linguagem jurídica.

O lugar privilegiado dessa discussão recai sobre um estudo sobre a noção da “coisa” (*res*) do direito.¹⁶² O ponto de partida do raciocínio coincide, em Esposito, com aquele da filosofia, isto é, com um espanto: o espanto de que o regime de disponibilidade e de apropriabilidade que determina o modo de ser das coisas no direito romano só é possível

¹⁶¹ Laurent de Sutter, em seu livro *Deleuze: a prática do direito*, também aponta para a importância de se repensar a relação entre a metafísica grega e a técnica jurídica romana para além de uma mera oposição: “tornou-se uma banalidade opor a força especulativa dos gregos à rudeza pragmática dos romanos: povo de filósofos, povo de juristas. Porém, uma vez que retomamos essa oposição, tornou-se ainda mais banal valorizar a grandeza da Grécia, que se elevava em direção ao pensamento, diante da estupidez romana, incapaz de ver além do fim de seu caso. Todavia, há em Nietzsche, todo um outro ponto de vista sobre essa questão: e se os gregos fossem a calamidade que os romanos tentaram *reparar* tanto quanto puderam? E se o pragmatismo romano foi uma maneira de responder à estupidez encarnada pelas especuações gregas? A seu modo, Deleuze retoma a questão de Nietzsche: quando fala de direito, transparece como uma palavra de ordem: é preciso para de ser Grego; é preciso voltar a ser Romano” (SUTTER, 2019, p. 114). Schiavone, em seu *Ius. L'invenzione dell diritto in Occidente* afirma: “o *nomos* é o desvelamento do ser”, Platão escreveu em Minos: e pode-se dizer que o programa de trabalho dos juristas romanos de Mucio em diante foi como previsto nesta declaração. Seu realismo profundamente enraizado não excluía o reconhecimento de uma espécie de primazia ontológica (a combinação talvez não fosse inconsciente da lição estoica, mas certamente também estava muito ligada à peculiaridade romana do conhecimento de *ius*). No entanto, foi (como já dissemos) uma metafísica que hipostasiou abstrações da socialidade ‘privada’ – deduzidas das relações de economia e parentesco: terra, escravos, patriarcado familiar, subjetividade de status, comércio imperial – não da natureza, mente ou forma ‘política’ da comunidade: e nesta diferença decisiva se encerra a distância e a convivência que separam e unem, em um jogo contínuo de ocultação e referências - desde Cícero até Ulpianus - a jurisprudência romana e a filosofia grega” (SCHIIVONE, 2017, p. 202).

¹⁶² Agamben, em *Karman*, também comenta sobre a especificidade do termo jurídico latino *res*, porem sem jamais citar sua constituição em termos de negatividade.

graças à instituição do seu reverso, isto é, das coisas indisponíveis e inapropriáveis. Antes mesmos de tratar das coisas que podem fazer parte do patrimônio, é necessário que se isole o que não pode ser objeto de posse. Isso leva Esposito a dizer que “todo o direito privado, tão predominante em Roma a ponto de absorver quase totalmente qualquer outra dimensão jurídica, pressupõe, em suma, uma negatividade que o realiza” (ESPOSITO, 2016, p. 61). Esposito chega a vislumbrar nessa operação da linguagem do direito romano um traço comum com a metafísica grega e cristã, mesmo que sem uma compatibilidade completa. Nesse sentido ele afirma: “o ente é atravessado pelo nada, pois em última análise deriva dele – está misturado desde a origem com o nada do qual é criado” (ESPOSITO, 2016, p. 61). Esposito lê a cadeia de distinções, presente, por exemplo, nas *Institutas* de Gaio, como dependente da negatividade da linguagem. Assim, apropriáveis são as coisas que *não* são públicas ou religiosas; são do direito humano as coisas que *não* são do direito divino; o homem livre é aquele que *não* é de outro. Somos, desse modo, levados a transplantar o mesmo raciocínio sobre a noção de *ex-capare*: do negativo emerge o positivo; do excluído o incluído.¹⁶³

Para Esposito, cuja compreensão da linguagem é devedora sobretudo do “dispositivo niilista” pensado por Hegel e Blanchot em suas respectivas considerações sobre a linguagem,¹⁶⁴ a língua é originariamente cindida e ao nomear as coisas ela reproduz nas coisas a que se refere a cisão que lhe é inerente. Esposito interpreta essa cisão constitutiva da linguagem como uma “verdadeira obra de negação”. Divergindo, nesse sentido de Foucault, para quem algo como uma fenda ou cisão na linguagem surgiu num momento específico (final do século XV, ao final do Humanismo), para Esposito, a linguagem é originariamente negativa, constitutivamente negativa. Ecoando o título do seminário de Agamben, podemos dizer que essa concepção de linguagem, que pensa o negativo como sua parte integrante,

¹⁶³ Esposito nos fornece uma boa formulação a respeito dessa operação jurídica: “A partir de um procedimento lógico que, evitando a modalidade afirmativa, duplica a negação, *res Mancipi* são aquelas que não são nec Mancipi. A inclusão de algo no campo do *ius* – que em Roma abrange em última instância todas as coisas – nasce sempre de uma exclusão. Isso não significa que o que está excluído é o que não está incluído, mas que incluído é o que não está excluído” (ESPOSITO, 2016, p. 61-62).

¹⁶⁴ No caso de Hegel a referência é à *Lógica*, mas também à *Fenomenologia do espírito*. No caso de Blanchot, a referência é à *A literatura e o direito à morte*, em *A parte do fogo*. Um forte indício de que essa concepção de linguagem como intrinsecamente detentora de negatividade também está na leitura que Agamben faz das estruturas da linguagem, da política e do direito, é a menção a Hegel, em *O poder soberano e a vida nua*, como aquele que compreendeu em profundidade a estrutura pressuponente da linguagem. Contudo, devemos notar que também nessa referência Agamben é cuidadoso e não emprega o termo “negatividade”. As noções que se destacam nesse trecho são as de “não linguístico”, de “exterior”, as quais reforçam a importância da noção de performatividade da linguagem, que prescinde do referente para existir. (Cf. AGAMBEN, PS, p. 28)

relaciona linguagem e morte. Também para Esposito, a linguagem, para expressar uma coisa, precisa negá-la em seu conteúdo vivo. Ou seja, a linguagem, para dizer a coisa, precisa “matar” a coisa, isto é, separá-la de sua vida concreta, remetendo-a a um registro sobreposto ao da realidade, ao qual podemos nos referir como “espaço sem espessura do signo” ou “âmbito autorreferencial da linguagem”.

Os contornos mais evidentes da negatividade da linguagem está no que podemos chamar de “violência do nome”:

No procedimento linguístico, o que é negado não é só uma determinada maneira de ser da coisa, mas, de certo modo, sua própria existência. Para nomeá-la, a língua deve transpô-la em uma dimensão diferente da real. Não tendo nenhuma relação constitutiva com as coisas que designam, as palavras, em suma, retiram delas a realidade que, contudo, pretendem expressar. Só perdendo sua existência concreta, os seres são linguisticamente representáveis. No momento exato em que é nomeada, a coisa perde seu conteúdo, transferindo-se no espaço sem espessura do signo. De tal forma, sua posse, por parte da linguagem, coincide com sua destruição” (ESPOSITO, 2016, p. 65).

A linguagem do direito, assim como a linguagem literária, não escapa à regra: ambas, trazem seus objetos à existência tão logo que negadas as coisas a que se referem em seus conteúdos vivos. Mas para Blanchot, dizer que a linguagem literária e a linguagem comum compartilham de uma “potência negativa”, não significa dizer que elas sejam superponíveis. Há uma diferença importante entre elas: enquanto a linguagem comum nega as coisas e aquele que fala em seu conteúdo vivo, sem manifestar essa experiência da morte (da negatividade ou mesmo do nada) que acontece em toda mobilização da linguagem, a linguagem literária manifesta e explicita essa destruição do concreto. A diferença é que para a linguagem literária, as palavras são coisas; algo inadmissível para a linguagem comum, incapaz de fazer a experiência da negatividade estrutural da linguagem. A linguagem jurídica, por outro lado, que compartilha com a linguagem em geral e a linguagem literária a relação com a morte, também parece ter algo que lhe é próprio: diferentemente da linguagem cotidiana, para a qual a negatividade da linguagem é indiferente, e da linguagem literária, que “salva” as coisas constituindo um mundo literário onde as coisas, na forma de palavras, vivem postumamente, a linguagem jurídica também constitui um universo à parte do real, porém, diferentemente da linguagem literária, ela produz efeitos de realidade sobre o real. É aí que podemos entender a diferença entre a ficção literária e a ficção jurídica. Enquanto a

ficção literária “assume as coisas em sua gênese e em seu destino último (...) [e] acompanha-as em sua deriva” (ESPOSITO, 2015, p. 68), a ficção jurídica jamais perde sua pretensão de governar o real. É devido a essa peculiaridade que a linguagem jurídica não assume jamais um sentido exclusivamente teórico. A essência da técnica jurídica corresponde ao funcionamento específico da sua linguagem. Por não se contentar consigo mesma e voltar-se sempre ao real, mesmo que separada dele, a linguagem jurídica tem um sentido operativo. As operações jurídicas são possíveis graças aos eventos da linguagem jurídica. O conceito de *res* é elucidativo nesse sentido:

A *res* romana não é pura representação mental, um construto lógico sem correspondências na vida real. Ela ocupa um espaço e tem duração. Mas isso não lhe fornece um valor material. Da coisa que interessa ao direito não é a substância, mas a trama formal em que está inserida e que contribui a criar (ESPOSITO, 2015, p. 59).

Essa pretensão do direito de governar o real, mesmo não fazendo parte dele, também é a razão pela qual a linguagem jurídica é por excelência a linguagem do imperativo. O imperativo, como forma verbal da linguagem jurídica, pretende que o comando do direito seja realizado imediatamente, negando, por ficção, o mundo pós Babel, isto é, negando o divórcio entre palavras e coisas.¹⁶⁵ No direito, o nome das coisas é correlato do comando dado às coisas:

Nuncupare explica-se etimologicamente como *nomen capere*, tomar o nome [...] O modo verbal próprio do direito [...] é o imperativo [...]. O imperativo expressa a conformidade entre palavras e coisas, que deriva da correta nomeação. A *nuncupativo*, a tomada do nome, é nesse sentido o ato jurídico originário, e o imperativo que Meillet define como a fórmula primitiva do verbo, é o modo verbal

¹⁶⁵ O interesse de Agamben pelo franciscanismo também pode ser esclarecido no que diz respeito à forma verbal privilegiada pela regra franciscana. Em vez do imperativo, a regra franciscana é optativa. Isto é, também na forma verbal o franciscanismo expressa a novidade contida em sua concepção de normatividade. Segundo Paolo Napoli, “o olho do jurista é imediatamente tocado pela formulação dessas regras, cujo modo verbal não é o imperativo, mas o optativo. E a razão é clara: tratando-se de uma normatividade que engloba cada instante da vida ao longo de toda sua duração, o imperativo não é o modo mais adequado para transmitir o seu sentido [*por en signifier le sens*] e colocá-la permanentemente em prática” (NAPOLI, 2013, p. 196).

da nomeação no seu efeito jurídico performativo. Nomear, dar nome, é a forma originária do comando (AGAMBEN, SL, p. 73-75).¹⁶⁶

Podemos dizer, assim, que o êxito da técnica jurídica se deve à eficácia das operações da linguagem jurídica.

Retornando a Agamben, devemos então nos perguntar: seriam as separações de que fala Agamben operações realizadas pela negatividade da linguagem? Seria a vida nua um “fundamento negativo”? Ao dizer que a vida nua é a vida separada de sua forma, estaria Agamben dizendo que a linguagem jurídica reproduz sua cisão interna e sua negatividade constitutiva sobre a vida, separando-a de sua forma? É bastante curioso que Agamben jamais diga isso. Mas as reflexões de Esposito, bem como as do Agamben dos anos 1970 e 1980, certamente parecem de acordo com essa leitura. De todo modo, o fundamental é que a negatividade é sempre apreendida em Agamben sob uma forma crítica e a filosofia do uso constitui uma tentativa de *neutralização* da negatividade. De todo modo, algumas questões permanecem em aberto: há como neutralizar a negatividade constitutiva da linguagem? A neutralização da linguagem não seria a única forma de impedir a que a vida seja separada de sua forma em assim se instaure a biopolítica? A condição para a superação da biopolítica coincide com a superação da negatividade?

3.2.3 *INSTITUTIO*

Une science de l'archive doit inclure la théorie de cette institutionnalisation, c'est-à-dire à la fois de la loi que commence par s'y inscrire et du droit qui l'autorise – Jacques Derrida

À mudança de ênfase que podemos notar tendo por base o “critério-Benveniste”, também podemos associar a irrupção de uma bibliografia bastante notável e específica sobre a história das instituições jurídicas. Contudo, é preciso, antes, dizer algumas palavras sobre

¹⁶⁶ Nomeação e governo mostram sua mútua solidariedade já na semelhança de suas propriedades linguísticas. De acordo com Agamben, os gramáticos antigos estabeleciam uma relação entre o vocativo e o imperativo. Em comum, ambos exigem a presença do interlocutor. Tanto em relação àquele a que se dirige quanto àquele a quem se pretende dar ordens, a presença constitui um requisito. Não se pode chamar ou se dirigir alguém que está ausente, assim como não se pode dar ordens a alguém que não tem como ouvi-las. Comando e presença, endereçamento e presença estão sempre juntos, mesmo que por ficção.

o que entendemos aqui por instituição. De saída, a noção de instituição não deve ser pensada num sentido rígido e bem circunscrito. Seguindo intuição de Benveniste quanto ao modo de tratamento do conceito, “o termo instituição deve ser entendido aqui num sentido largo: não apenas as instituições clássicas do direito, do governo, da religião, mas também aquelas, menos aparentes, que se delineiam nas técnicas, nos modos de vida, nas relações sociais, nos processos de fala e de pensamento” (BENVENISTE, 1966, p. 9). Lançando mão de uma noção alargada de instituição, Agamben evita, assim, o que Foucault em *Segurança, território e população* chamou de “institucional-centrismo”.¹⁶⁷ Ao recusar o ponto de vista das instituições em favor de seu exterior, Foucault situa sua investigação no âmbito do visar genealógico do poder. Esse passo é importante para que as estratégias, táticas e tecnologias de poder sejam apreendidas sob a forma da multiplicidade e não sejam encerradas no interior de instituições como o Estado. Com efeito, substitui-se o ponto de vista que reduz as relações de poder à instituição em favor da ideia de tecnologias de poder, de técnicas arbitrárias de construção do social (COCCIA, 2013). Essa desinstitucionalização da investigação em Foucault é expressão do caráter genealógico de sua pesquisa: ao invés de se partir de um ponto geral e totalizante, como o Estado, o ponto de vista genealógico privilegia as instabilidades, permeabilidades, oscilações e errância das relações de poder.

Retomando a questão metodológica já abordada entre Foucault e Benveniste, produz-se aqui um efeito diverso, porém análogo. Se uma das encruzilhadas da arqueologia filosófica (Agamben) corresponde àquela entre a arqueologia do saber (Foucault) e uma semiologia de segunda geração (Benveniste), ambos resgatando a centralidade do enunciado em suas análises, podemos, agora, pensar a arqueologia político-jurídica levada a cabo por Agamben em *Homo sacer* a partir dos processos diacrônicos de mudanças nos conceitos como uma articulação da investigação histórico-institucional de Benveniste com a genealogia da governamentalidade de Foucault. Vemos, então, que o desvio ao exterior da instituição, previsto por Foucault como premissa metodológica da análise da governamentalidade, não

¹⁶⁷ " [...] não creio que a noção de instituição seja muito satisfatória. Parece-me que ela encerra certo número de perigos porque, a partir do momento em que se fala de instituições, fala-se, no fundo, ao mesmo tempo de indivíduos e de coletividade, o indivíduo, a coletividade e as regras que os regem já estão dados, e, por conseguinte, podem-se precipitar aí todos os discursos psicológicos ou sociológicos. [...] O importante, portanto, não são as regularidades institucionais, mas muito mais as disposições de poder, as redes, as correntes, as intermediações, os pontos de apoio, as diferenças de potencial que caracterizam uma forma de poder e que, creio, são constitutivos ao mesmo tempo do indivíduo e da coletividade" "Sejamos bastante antiinstitucionalistas" (ambas do curso *O poder psiquiátrico*) e ainda "A 'disciplina' não pode se identificar nem com uma instituição nem com um aparelho" (*Vigiar e Punir*) (nota 7, aula 8 de fevereiro de 1978). (FOUCAULT, 2008, p. 175-176).

se confunde, em Agamben, com uma recusa total da noção de instituição. Ela privilegia, na verdade, uma noção menos circunscrita de instituição; ou melhor, a ideia de instituição visada pela arqueologia emerge sob a forma de uma consideração acerca dos *efeitos de instituição* proporcionados pelas técnicas de modelagem institucional da realidade social. Nesse sentido, Yan Thomas surge como uma figura central para se pensar o sentido da instituição nesse contexto, na medida em que também em seus escritos está em questão a denúncia do espontâneo e do natural como arbitrário e artificial. Se nem o Estado, nem as prisões, nem os manicômios, nem a lei aparecem como sujeitos institucionais produtores das realidades sociais, todos eles constituem os critérios de inteligibilidade das dinâmicas sociais (e subjetivas) e podem ser instrumentalizados aos mais diversos fins. O direito, mas também a teologia, aparecem nesse momento como verdadeiros laboratórios de construção institucional, que lançam mão de uma certa experiência da linguagem para conferir realidade a suas pretensões, os quais nos conduzem e nos conformam (nos enquadram) a certas experiências e a certos comportamentos sociais. Esses âmbitos não são pensados num sentido abstrato, mas antes enquanto local físico, concreto, de estudo, de reflexão, de escrita e de criação de termos técnicos, que desenham as experiências possíveis entres os indivíduos numa comunidade; são eles que tornam homens e coisas governáveis, por meio de seus efeitos instituintes de inteligibilidade. Como Agamben profetiza, num tom tão misterioso quanto categórico, em *Autoritratto nello studio*, sair da instituição é o pré-requisito para o acesso à verdade filosófica.¹⁶⁸

Outra interessante apreciação do próprio Foucault, útil à elucidação dessa noção de *efeito de instituição*, aparece quando, em *Table ronde du 20 mai 1978*, ele é questionado sobre uma possível proximidade entre sua análise e aquela dos *tipos ideias* weberianos. Foucault responde que “programas, tecnologias, dispositivos: nada disso é do ‘tipo ideal’” (FOUCAULT, 2001b, p. 847). Nesse momento Foucault passa a descrever sua estratégia analítica como uma tentativa de “ver o jogo e o desenvolvimento das realidades diversas que se articulam umas às outras”, o que reúne, por vezes, fragmentos de realidade que são tão reais quanto as instituições que lhes dão corpo ou que produzem comportamentos, mas que são *realidades de outros modos* (FOUCAULT, 2001b, p. 847. Grifos nossos). E Foucault prossegue refinando sua posição, agora, também a partir de um contraste com a ideia de “vida

¹⁶⁸ “Não è possível encontrar a verdade sem, antes, sair da situação – ou da instituição – que impede a ela o acesso. O filósofo deve tornar-se estrangeiro em relação a sua cidade. Illich precisou sair da igreja e Simone Weil não pode decidir entrá-la. Fora é o lugar do pensamento” (AGAMBEN, AS, p. 58)

real”. A questão que se coloca é: se as descrições de Foucault não se encontram ao lado dos tipos ideais weberianos e pretendem alcançar o nível das práticas, de que serviria recorrer a teorias como a do Panóptico de Bentham para uma descrição da vida real? A resposta a essa pergunta é imprescindível. Em primeiro lugar, é preciso que o real não seja concebido pobremente, isto é, como apenas o que está aí, diante de nós, à mão, disponível, constatável como real. O panóptico, afirma Foucault, mesmo enquanto teoria, consiste num programa elaborado em resposta a uma série de práticas muito concretas; não se trata, então, de uma elaboração teórica divorciada do real; além disso, programas como esse [do panóptico], diz Foucault, “induzem toda uma série de efeitos no real (o que não quer dizer, evidentemente, que eles possam valer em seu lugar): eles se cristalizam em instituições, eles informam os comportamentos dos indivíduos, eles servem de grade à percepção e à apreciação das coisas” (FOUCAULT, 2001b, p. 848). Mais adiante Foucault arremata: “esses programas de conduta (...) são fragmentos de realidade que induzem esses efeitos de real bastante específicos que são os de partilha do verdadeiro e do falso na maneira como os homens se ‘dirigem’, se ‘governam’, se ‘conduzem’ eles mesmos e os outros” (FOUCAULT, 2001b, p. 848). O que propomos é que esses diferentes modos de ser realidade, todos tendo em comum o fato de que produzem *efeitos reais*, podem ser integrados à arqueologia dos dispositivos biopolíticos de Agamben a partir dessa noção de *efeito de instituição*, entendido como “algo outro que a instituição ela mesma: trata-se antes da inscrição do institucional no real, num traçado que não é aquele da lei, mas da defesa da lei, como aquele que a acompanha num esforço para atravessar uma realidade que a excede, vencendo assim a ‘inércia do mundo’” (KARSENTY, p. 246).

Não por acaso, em *Signatura rerum* Agamben irá explorar a importância da investigação do panóptico como tendo uma função gnosiológica decisiva para a compreensão do que ele chamará de paradigma. O *panopticon*, nos dirá Agamben, retomando expressões importantes presentes em *Vigiar e Punir*, mas que se aproximam do que foi dito na *Table ronde* supracitada, consiste numa figura de tecnologia política que excede o seu uso específico, sem que por isso ela constitua um sentido ideal ou onírico da prática. Ele serve estrategicamente à compreensão de uma modalidade de poder. O panóptico consiste, portanto, tanto quanto outras figuras foucaultianas (como a “grande reclusão”, a “confissão”, o “inquérito”, o “exame”, o “cuidado de si”), numa singularidade que constitui e torna inteligível contextos problemáticos mais amplos, sem jamais perder de vista as práticas

enraizadas e específicas.¹⁶⁹ Esse é precisamente o sentido do paradigma: “um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (AGAMBEN, SR, p. 21). O léxico das instituições e institutos acessados arqueologicamente por Agamben segue a lógica dos paradigmas; eles sempre apontam para um registro mais geral que não deixam de integrar, o qual, por sua vez, confere inteligibilidade a um conjunto de fenômenos aparentados. Logo, o *homo sacer*, o muçulmano, a exceção, o campo, a *oikonomia*, o juramento, as aclamações, o uso do corpo, devem ser compreendidos nos escritos de Agamben como paradigmas que constituem contextos problemáticos mais amplos. Nesta tese, ainda, outros elementos integrarão esse inventário: *ius*, *vita*, *corpus*, *persona*, *usus*; todos tratam de instituições-paradigmas que constituem e que tornam inteligíveis tanto as escavações arqueológicas agambenianas quanto nossas práticas de governança; tratam-se de conceitos que estruturam nossa vida institucional e cultural, o que faz deles, também, coisas práticas. Mais do que uma condução de condutas, essa arqueologia faz emergir as estruturas biopolíticas que ambientam as vidas articuladas às instituições, ecoando, assim, a epígrafe de Savigny que abre *O poder soberano e a vida nua* (“*Das Recht hat kein Dasein für sich; sein wesen vielmehr ist das Leben selbst*”). É nisso também que consiste o propósito de Thomas, cuja lição é muito bem resumida por Karsenty:

¹⁶⁹ É interessante perceber que em *Signatura rerum* o nome de Arendt jamais aparece, e, no entanto, a reflexão de Agamben sobre o paradigma se aproxima muito àquela de Arendt sobre uma “verdade exemplar” como modelo apropriado para a filosofia e para o pensamento. Aliás, esse recurso metodológico da exemplaridade surge para Arendt como uma resposta ao que ela chama de modelos funcionalistas e abstratos das ciências sociais, que para ela estão distantes e alienados do mundo. Os tipos ideais weberianos estão entre esses modelos largamente empregados nas ciências sociais e recusados por Arendt. Contrapondo-se a eles, a aposta na exemplaridade (exemplo proveniente de *eximere*) é uma tentativa de Arendt de reposicionar o pensar como experiência que surge do mundo, combatendo, assim, o que ela diagnostica como sendo o espírito moderno da escassez de pensamento. O exemplo surge no léxico arendtiano numa tentativa em exprimir a noção de juízo em Kant. O que é interessante notar é que Agamben pretende extrair essa abordagem de Foucault, e não de Arendt. Mas isso também não significa que o método paradigmático de Agamben corresponda precisamente ao da filósofa. Isso ainda precisa ser investigado em maiores detalhes, notadamente no que diz respeito ao estatuto do pensamento platônico, que Agamben lê via Goldschmidt. Certo é, contudo, que junto à noção de exemplaridade, Agamben herda as críticas e desvios a alguns modelos das ciências sociais, notadamente aquele dos tipos ideais weberianos, se não na esteira de Arendt, certamente na esteira de sua leitura de Foucault. Sobre essa questão da exemplaridade em Arendt (Cf. ARENDT, 1993, p. 77 e 83). Além disso, o paradigma também apresenta uma estrutura aproximável a ideia arendtiana de evento. O evento, em Arendt, também é compreendido como algo que ilumina a si mesmo e o passado, e somente a partir dessa iluminação é que coisas como causas podem ser pensadas. Por meio da noção de evento, Arendt pretende se opor a uma leitura da história que busque deduzir o presente de “causas” espirituais e materiais do passado (ARENDT, 2002, p. 281). O uso que Agamben faz dos paradigmas não corresponde precisamente ao de evento em Arendt, mas essa analogia nos permite compreender de que modo os diferentes paradigmas localizados por Agamben iluminam as escavações históricas do presente sem fazer delas uma busca por causas diretas do presente.

Insistamos, conferindo à lição do jurista a tonalidade da desconfiança: o problema interessante para as ciências sociais talvez não seja diretamente o da realidade das instituições tomadas nelas mesmas, como frequentemente supomos. Tomar essa via pode ser um erro de percurso. O que realmente importa para as ciências sociais é a vida com, na e justaposta às instituições e, consequentemente, a inscrição em uma realidade alargada que é reconfigurada por ela de construções institucionais que, sem reduzir essa realidade em suas molduras, ainda assim manifestam aí seus efeitos (KARSENTY, 2013, p. 248).

3.2.4 *ARS IURIS*

*Nosso próprio direito tem, ao que dizem, ficções
legítimas sobre as quais ele funda a verdade de sua
justiça – Montaigne*

Uti lingua nuncupassit, ita uis esto (como a língua o
terá pronunciado, assim será o *ius*) – XII Tábuas

Para além da temática da relação entre direito e vida, a qual, como veremos logo mais, constitui o tema mais importante compartilhado por Agamben e Thomas e que toca outros conceitos essenciais às investigações de caráter biopolítico, há uma característica da abordagem do direito que se encontra no nível da linguagem que anima a investigação de ambos. Já vimos em alguma medida a desenvoltura linguística de Agamben no trato da *oikonomia*. A seguir a veremos em relação a outras noções, como *vita*, *persona*, *corpus*, *usus*. As construções que serão vistas aqui serão feitas, sobretudo, a partir de um ponto de vista jurídico, pois “na longa história do Ocidente, o direito foi o meio por excelência da construção institucional – dessas montagens que são feitas de palavras, as quais tem a singularidade de promover a existência do que elas enunciam, sob a condição de serem proferidas por quem detém o poder para fazê-lo” (THOMAS, 1999, p. 9). O direito aparece então como aquele dispositivo capaz de tornar as coisas meio para fins, arrogando para si uma das finalidades mais nobres que o espírito humano é capaz de pensar no que diz respeito à vida compartilhada. O direito se autorrefere como o meio necessário para o fim justo.

Seguindo essa perspectiva de Thomas, mas também dos intelectuais ao seu entorno, Agamben também privilegia o direito enquanto essa instância que visa conferir ordenabilidade ao mundo. O direito surge, então, como algo muito próximo à ideia thomasiana, isto é, como aquela instância na qual “a totalidade das práticas sociais parece

reduzir-se deste modo a um vasto discurso ao mesmo tempo coerente, racional e eficaz” (THOMAS, 1999, p. 9), conhecido pela tradição latina, romana e medieval pela noção de *ars iuris*. A arte do direito nessa tradição é composta tanto por um saber sistemático, proveniente da classificação dos textos, quanto por um saber fazer técnico, capaz de mobilizar sua interpretação em direção à prática. Direito como arte significa:

exercício de formação de objetos sociais; remodelação da realidade por meio de artifícios verbais ligados aos poderes especializados do dizer eficaz, colocação em forma e em ordem de um mundo social redefinido e requalificado por fora da experiência imediata, ainda que por oposição a esta experiência de um sentido social comum em contraste com o qual o direito, pelo contrário, separa o que aparece como indistinto e separa o que aparece amalgamado (THOMAS, 1999, p. 9).

Em um recente texto, Agamben por si mesmo nos fornece uma precisa conexão entre a noção de *ars* e a noção de *techné*, paralelo que o próprio Thomas já havia feito: “O direito é com frequência definido em latim como *ars*, o que as versões gregas da compilação traduzem no mais das vezes por *technè*” (THOMAS, 1998, p. 104). Essa conexão entre *ars* e *techné* é decisiva para pensarmos as profundas consequências da questão da técnica no trabalho de Agamben, notadamente no que diz respeito ao paralelo já proposto entre estética e direito como uma espécie de materialização prática da técnica:

Creio que seria útil partir de um simples dado linguístico, qual seja, que a palavra latina *ars* é a tradução do termo grego *techné*. Uma primeira consequência disso é que o termo arte aí é subtraído da esfera estética à qual a modernidade quis reduzi-lo e restitui-lo à sua original amplitude semântica. Uma segunda consequência, então, é que o homem pode ser definido como o animal ou o vivente artista, isto é, como o vivente que em sua forma de vida está constante e essencialmente ocupado com uma pluralidade de práticas técnicas (AGAMBEN, TA, 2020).

Assim como em Thomas, a caracterização do direito enquanto técnica aparece em Agamben bastante claramente quando a relacionamos à noção de *separação*. Se a questão da separação desde o começo da nossa investigação aparecia como um verdadeiro tema agambeniano, isso fica ainda mais evidente quando trazemos as considerações de Thomas e do direito enquanto técnica: é apenas deste ponto de vista técnico que se pode elaborar de maneira lúcida e consciente “as múltiplas separações e as múltiplas disjunções que implicam a instituição do laço social em um mundo racionalizado – antes um mundo da separação, que

um mundo da fusão” (THOMAS, 1999, p. 9). Trata-se, portanto, de uma abordagem técnica do direito, inconfundível com uma noção de ciência¹⁷⁰, que o aproxima muito mais da ideia de um dispositivo do que de um “objeto ontológico”,¹⁷¹ embora, em Agamben (e também para Esposito), em razão de sua relação com a linguagem, o direito será sim revestido também de um sentido ontológico. É por meio dessa concepção, por que não, “poética” do direito – no sentido de produtiva, criadora, instituidora –, que Thomas se afasta das vertentes mitológicas fundadoras da tradição clássica¹⁷² - mitologemas hobbesiano do estado de natureza, por exemplo -, bem como de um direito romano compreendido em termos naturais aos moldes de Cícero.¹⁷³ Há também um distanciamento notório em relação a autores contemporâneos, como no caso de Michel Villey¹⁷⁴, Ernst Kantorowicz¹⁷⁵ e Hans Kelsen.

¹⁷⁰ “A razão provável disso é que o direito foi considerado exclusivamente como um corpo de fórmulas, e o exercício do direito como uma técnica. Ele não constituiu uma ciência, ele não admitiu invenção. Ele se fixou em um código, em um conjunto de ditos, de receitas a serem conhecidas e aplicadas” (BENVENISTE, 1969, p. 105).

¹⁷¹ “Toda pesquisa inscrita numa perspectiva ontológica, a partir da questão ‘o que é algo?’, bloquearia a possibilidade de aceder às coisas do direito... é um erro de perspectiva considerá-las, como se fez com tanta frequência, do ponto de vista da física e da metafísica grega, uma vez que isso impede de ver como seu regime depende na realidade de uma constituição de seu valor. (THOMAS, 2015, p. 57).

¹⁷² Thomas sempre enfatiza em seus trabalhos a importância da atenção que se deve ter com a casuística em detrimento do estudo das doutrinas. Seus trabalhos se concentram sobre as práticas jurídicas, e não sobre as ideias que visam organizar essas práticas e que acabam por tornar ininteligíveis o que há nelas de específico. Segundo Thomas, “Desse ponto de vista, que não é aquele da história das doutrinas, mas o do pensamento prático, senão técnico, do direito, um pensamento que aparece apenas à condição de que o contextualizemos nos casos mesmo de que ele trata” (THOMAS, 2011, p. 158); “Crendo mais no terreno das práticas do que naquele das doutrinas para acessarmos a inteligência do direito, irei abordar esses adágios em seus usos casuísticos, como instrumento de resolução de uma questão” (THOMAS, 2011, p. 162); “É por isso que não quis escrever uma história das ideias e menos ainda uma história das doutrinas. Quis, antes, mostrar como, por meio de que elaborações e através do desvio de que problematizações, objetos institucionais como a natureza, a pessoa, o sujeito, o trabalho, a proibição, a filiação, a origem, a lei, etc., foram promovidos à existência” (THOMAS, 1999, p. 11).

¹⁷³ “Os juristas manifestamente remodelaram o dispositivo que lhes foi transmitido pela tradição estoica e ciceroniana. Nela, a natureza ocupava uma posição eminente, inspiradora e legítima: um direito prescrito contra a natureza não tinha nenhum valor jurídico (*force de droit*). Esse modelo, certamente, lhes chegou por meio da filosofia moral e política, assim como através da retórica na qual eles eram formados” (THOMAS, 2011, p. 29).

¹⁷⁴ A querela com Michel Villey se dá pelo fato dele encabeçar uma interpretação do direito que privilegia o direito natural em detrimento do direito positivo. Thomas, no entanto, defende a ideia de que para os romanos até mesmo a natureza é instituída a fim de se conseguir determinados resultados. Mesmo se nos textos didáticos romanos a respeito do direito os princípios estoicos e ciceronianos são invocados, fazendo da natureza a fonte do direito, a casuística romana mostra outra coisa: que a natureza no âmbito técnico aparece apenas como obstáculo físico à lei, mas nunca como fonte de obrigação. Thévenin assim conclui: “Por baixo das declarações de quitação ciceronianas se revela a ausência de toda ideia de subordinação do direito da cidade a um direito natural, o qual é invocado exclusivamente para estender seu campo de aplicação e que não ocupa jamais a função de fonte superior de obrigação” (THEVENIN, 2009, 160). Cf. THOMAS, Y. *L’institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome*, In. THOMAS, 2011, pp. 21-40. Cf. THOMAS, 1985.

¹⁷⁵ Apesar de sua declarada admiração pelo trabalho de Kantorowicz, Thomas sempre nos alerta para a estratégia de substancialização presente em seus textos, o que contraria a perspectiva técnica do direito, que apreende o fenômeno jurídico a partir de suas operações. Nesse sentido, afirma Thomas: “a preocupação em substancializar

Ao pensar o direito à luz da noção de técnica, privilegia-se a noção de artifício, compreendendo que no mundo nada é dado, mas, pelo contrário, tudo seria fabricado desde tempos longínquos por “especialistas em separação e divisão” (THOMAS, 1999, p.10). Essa ideia parece ressoar numa afirmação bastante elucidativa de Agamben que aparece pela primeira vez em *O aberto* e é retomada quase nos mesmos termos no epílogo de *Uso dos corpos*: não tanto o mistério metafísico da conjunção, mas antes, desde seus primeiros livros, Agamben tem um interesse especial pelos “efeitos práticos e políticos da separação”. Aliás, mistério, em Agamben, muitas vezes é desmistificado pela elucidação das operações jurídicas colocadas em ação. Esse é claramente o caso do mistério da *oikonomia*, mas também, como nos mostra Thomas, o mistério da unidade do pai e do filho: “*En ce sens aussi, l’adage selon lequel ‘un père et son fils sont une seule et même personne’ n’avait rien de mystique. Il était purement juridique*” – THOMAS, 1998, p. 100).

É por pensar o direito a partir de operações e de instituições de realidades que propomos uma leitura conjunta de Agamben e Thomas para entender o estatuto não apenas do jurídico, mas da arte jurídica em suas obras, isto é, do direito não apenas à luz da técnica, mas também enquanto técnica. Nutrido das reflexões foucaultianas sobre o poder não tanto mensurado pela experiência da lei, mas antes de tudo pela experiência da normalização, o direito em Agamben não deve recair no prejuízo de uma teoria do direito calcada numa concepção “substancialista” ou “essencialista” do poder. Como pretendemos mostrar, o direito, assim como a lei, pode ser concebido como uma cristalização, sempre precária, logo, sempre estratégica, de um efeito de normalização. Em Agamben, mas também em Thomas, o “modelo jurídico-discursivo”¹⁷⁶ não deve ser entendido como oposto àquele da normalização pensado como estratégia. Para Agamben, o direito detém um caráter ontológico não em função de um caráter teórico, mas antes de seu aspecto operativo. É no direito que

a *ficção* é bastante clara em E. Kantorowicz (THOMAS, 2011, p. 309). Também: “não há como negar a genialidade de E. Kantorowicz. Mas muitas de suas análises, inclusive aquela dos dois corpos do rei, substancializam à exaustão os pilares político-jurídicos que não provêm, vale lembrar, da causalidade, mas da imputação. Erigir o mundo das instituições em uma zona onde o invisível se mistura ao visível, segundo um modelo cristológico e eclesiástico e à meio do caminho entre o ser e o não-ser, faz perder de vista o sentido do artifício, do arbitrário e, para não deixar nada de fora, da liberdade com a qual os juristas, inclusive os da tradição escolástica medieval, sempre consideraram o fenômeno jurídico” (THOMAS, 2011, p. 305).

¹⁷⁶ “Uma das versões do modelo ‘jurídico-discursivo’ do poder é aquela em que este aparece como algo que reprime e que impõe interdições. Seria a identificação do poder à repressão, em suas mais variadas formas. Pode-se dizer que a matriz teórica que melhor expressa essa concepção é o pensamento marxista, em que o poder tem por forma de atuação principal a opressão organizada e exercida pelas classes dominantes. A outra das versões é aquela em que o poder se confunde com a Ordem, instaurada pela lei civil, decorrente de um Estado legítimo. Tal concepção, por sua vez, remonta ao pensamento dos filósofos contratualistas, em que a Lei constitui-se na manifestação essencial do poder” (FONSECA, 2012, p. 191).

ontologia e operação se relacionam da forma mais explícita. Talvez a maior comprovação desse aspecto não tanto substancialista, mas antes de tudo operacional do direito, em Agamben possa ser ilustrado a partir da seguinte passagem:

Na argumentação meticulosa de um grande historiador do direito encontrei o dispositivo da *exceptio*, da captura do fora, por meio do qual em *Homo sacer* havia definido a relação entre o direito e a vida. Nos termos de Yan, o direito assegura seu controle sobre a vida por meio da exclusão da *fictio* que é a vida nua, assim como o estado de exceção é o dispositivo por meio do qual o ordenamento jurídico, suspendendo temporariamente sua vigência, determina o âmbito normal de sua validade. A vida nua e o estado de exceção, como todo resultado de uma operação jurídica, são uma abstração e não uma realidade substancial (AGAMBEN, DV).¹⁷⁷

Vemos nesse trecho uma porção de detalhes importantes, que nos convirá agora elencar. Em primeiro lugar, a *exceptio* se relaciona a uma característica da linguagem jurídica, chamada por Thomas de abstração. Essa abstração diz respeito à capacidade do direito de *cindir e separar* coisas de sua forma. Dispondo dessa definição e retornando aos escritos de Agamben, percebemos um exemplo bastante imediato, que diz respeito à noção de vida nua. Para Agamben a vida nua é, por definição, *uma vida que fora separada de sua forma* (AGAMBEN, PS, p. 295). A *exceptio* é justamente essa operação de isolamento ou de ficcionalização característico do maquinário jurídico. Toda a leitura biopolítica que Agamben fará da teoria do direito se ampara sobre a ideia de que a noção de soberania se caracteriza não por uma remissão a uma instância não normativa (decisionismo schmittiano), tampouco por uma remissão a uma norma fundamental (positivismo kelseniano).¹⁷⁸ Para

¹⁷⁷ Esse texto conta como a tradução de Vinícius Nicastro Honesko, disponível no blog <http://flanagens.blogspot.com/2017/04/entre-o-direito-e-vida-giorgio-agamben.html>. Último acesso em 01/12/2018.

¹⁷⁸ Apesar do conceito de soberania propriamente dito não estar em pauta no presente trabalho, vale mencionar que em Agamben também ela, a soberania, é uma ficção, cuja função consiste no ocultamento do vazio, isto é, da inoperosidade da Lei. Isso, no entanto, não faz de Agamben de forma alguma um precursor da relação ficção-soberania. O conceito de soberania schmittiano já detinha uma função ficcional e o mesmo pode ser aplicado à norma fundamental (*Grundnorm*) em Kelsen: Agamben parece reconhecer em ambos os juristas um esforço de fundamentação, que sempre aparece sob a forma do pressuposto; ora de um pressuposto normativo, ora de um pressuposto violento (necessidade da ordem) vinculado à uma vontade soberana. A estratégia e posição de Agamben nesse debate é inequívoca: trata-se de retornar à infundamentação (*groudlessness*) característica da ação humana sobre a qual, no limite, nenhum poder estatal legítimo pode ser formulado. Denunciar a ficção da soberania é essencial para Agamben para que ele possa indicar o engodo da ideia que resume a interpretação daqueles que ele insere na corrente do que ele chama de “nihilismo imperfeito” (AGAMBEN, PS, p. 59), que interpreta a Lei em seu sentido fundamental (no Estado de exceção) como vigente, mas sem significar (*Geltung ohne Bedeutung*). Apontar a ficção constitutiva da soberania, portanto, consiste em negar essa suposta vigência persistente. Dickinson é um dos autores que explora o caráter ficcional da soberania em Agamben: “Uma observação central”, ele nos afirma, “do Programa *Homo sacer* concerne à natureza inerentemente fictional da

Agamben, o direito se constitui como instância biopolítica justamente em razão do dispositivo da exceção capturar a vida e integrá-la ao ordenamento jurídico por meio de sua suspensão, ou seja, pelo isolamento de uma parte da vida do vivente de sua forma.¹⁷⁹

Em segundo lugar, Agamben acredita ter encontrado em Thomas uma tese forte sobre o funcionamento do direito a partir dos limites que ele se autoimpõe. De acordo com Agamben, Thomas desconfia da forma como os juristas tradicionalmente pensam a questão dos limites do direito em relação aos assuntos humanos, “pois o direito funciona precisamente incluindo a exterioridade que ele instaurou ao colocar um limite. É preciso então, se quisermos nos opor à potência expansiva do direito, uma estratégia mais complexa”. (AGAMBEN, VD, p. 253). De acordo com Thomas: “os juristas que pretendem parar, em nome do direito, a máquina infernal da técnica instaurando, digamos, limites, esquecem que o próprio direito é uma técnica, e uma técnica de desnaturação” (THOMAS, 1998, p. 106). Ambos os autores parecem, então, estar de acordo sobre a necessidade de se pensar uma estratégia alternativa, que desative (no caso de Agamben) ou que desvie (no caso de Thomas) o dispositivo da *exceptio* e do *limens*.¹⁸⁰ As últimas linhas do texto *O sujeito de direito, e pessoa e a natureza* de Thomas se voltam, quase que como num clamor aos juristas, para que enxerguem as armadilhas da “máquina infernal” da técnica jurídica:

O limite tornou-se hoje a palavra-chave de um grande número de juristas conservadores e fundamentalista, que fazem seus valores prevalecerem em nome do direito, sem se preocuparem suficientemente com a exatidão histórica da relação que o direito construiu com os valores. Acima de tudo, alguma vez já nos questionamos a respeito do império ilimitado das instituições? Já nos interrogamos

soberania” (DICKINSON, 2020, p. 31). Também McLoughlin investiga a dimensão fictional da soberania em Agamben, sobretudo em sua relação com Schmitt e Benjamin: “Apesar de sua insistência sobre a importância da ‘vida concreta’ para o direito, a abordagem da soberania de Schmitt envolve uma ‘ficção verdadeira’ (para colocar em nos termos de Vaihinger): a crença de que o direito sobrevive no estado de exceção contradiz a realidade” (2013, p. 16). Para além disso, a relação entre ficção e soberania em Schmitt é bastante explorada por Alexandre Franco Sá, para quem Schmitt admite que em certas situações é preciso pensar a decisão sem uma remissão a uma mediação, portanto, *como se* esta surgisse a partir do nada. O embasamento de Sá também remete à obra *A filosofia do Como Se*, de Vahinger, publicada em 1911 e recenseada por Schmitt em 1913 (SÁ, 2012, p. 86-87).

¹⁷⁹ “Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é então nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão” (AGAMBEN, PS, p. 35).

¹⁸⁰ Em Agamben, outros conceitos aparecem num sentido muito próximo à noção de *limens*. Esses conceitos possuem em comum o fato de serem conceitos-limite, conceitos-liminares, que antes mesmo de terem uma natureza jurídica, enquanto liminares, são responsáveis pela comunicação entre exterior e interior. Para citar apenas alguns, temos a exceção, mas também ideia de causa, de culpa em *Karman* e de regra em *Altíssima pobreza*.

alguma vez sobre o avanço de fato surpreendente do modo jurídico de organização social, que talvez só seja disputável, precisamente, com o da técnica e do mercado? Não seria hoje o caso de compreender aqui o “limite”, não tanto sob a forma de um fim implementado pelo direito a tudo aquilo que ameaça os fundamentos do ordenamento humano, mas, ao contrário, como aquilo que protege o próprio direito e o define durante seus avanços sucessivos – *limes* sempre como avanço do império do direito na gestão das questões humanas? Pensar o limite como linha separadora das próprias instituições, como traço que dá forma provisória e figura instável às instituições, isso seria talvez também uma nova formulação, mas que também seria uma outra tarefa, a da problemática das interdições (THOMAS, 1998, p. 107).

E Agamben prossegue:

Yan abre assim uma perspectiva quase vertiginosa sobre o funcionamento do direito, no qual o *limens* aparece como o dispositivo essencial da expansão da esfera jurídica: é situando provisoriamente fora do direito coisas e situações ou as assinalando como proibidas que o direito não cessa de assegurar seu domínio sobre os assuntos humanos. A proibição, como o estado de exceção, é aquilo a partir do que o direito pode a cada vez repercutir em seu avanço em direção àquilo que ele excluiu (AGAMBEN, VD, p. 258).

Essa argumentação é bastante difundida nos textos de Agamben. Ele entende a luta política com fins jurídicos como um dos grandes males do pensamento político contemporâneo. O resultado final da luta por direitos e liberdades é, para Agamben, a inscrição cada vez maior da vida natural no ordenamento estatal. A opção pelas estratégias legais de fazer política deve ter sempre isso em mente.¹⁸¹

É preciso, então, esclarecer o significado da ficção enquanto um termo técnico, que corresponde, como nos confessa Agamben, ao estatuto da vida nua. A despeito da grande recepção que Agamben teve na teoria literária, pouco ainda se comentou a respeito de sua concepção de ficção. Um dos motivos para essa lacuna talvez seja devido ao fato de que sua concepção de ficção não ser estritamente literária, mas antes de tudo jurídica.¹⁸² Já em *A linguagem e a morte* podemos encontrar os elementos cruciais para pensarmos as diversas distinções feitas por Agamben, como vida e morte, vida animal e vida humana, vida nua e

¹⁸¹ Essa crítica à redução da política às formas legais é bastante comum entre os teóricos críticos contemporâneos, embora apareça em diferentes formas e intensidades. Esse é o caso de Judith Butler, por exemplo, que jamais assume essa crítica de modo integral. Para ela, a luta ético-política é mais fundamental que a luta por direitos, mas ao mesmo tempo ela reconhece a importância e os avanços (ela toma o cuidado para não dizer “progresso”) em legislações que combatem racismo, homofobia, feminicídio.

¹⁸² McQuillan em *Agamben's fictions* (2012, p. 376) propõe que pensemos o conceito de ficção em Agamben a partir da etimologia derivada do verbo latino *fingere* , que significa fazer (*to make*) ou dar forma (*to shape*). Assim, para Agamben, a ficção consistiria em algo que é feito e moldado pela ação humana.

forma-da-vida, o fora da lei e o soberano, norma e exceção como ficções. Segundo Thomas, “com a ficção nós estamos na presença do mistério mais radicalmente estranho ao pensamento comum oferecido não pelo pensamento jurídico, mas mais precisamente à técnica do direito, sua maneira de fazer, a *ars iuris*” (THOMAS, 2011, p. 134-135). A técnica do direito aqui não deve ter outra conotação senão a de uma “prática ficcional”. Em *Fictio legis*, Thomas defende que a ficção no direito romano era algo da ordem do banal em razão da frequência e da ausência de cerimônias em seu emprego. Com o passar dos anos, os juristas precisavam dispendir um constante esforço de acomodação do direito ao tempo. Isso é relevante, pois é justamente essa necessidade de *acomodação conservadora* que servia de motor à prática da ficção. É graças à prática ficcional do direito que era possível tratar dos litígios sem com isso se contrapor às ideias herdadas, tampouco contradizer as normas e categorias jurídicas precedentes: “em vez de causar rupturas de normas abandonando noções ultrapassadas e forjando instituições francamente novas, o direito adaptaria o antigo ao novo emprestando ao novo as aparências falaciosas do antigo” (THOMAS, 2011, p. 135-136). A prática ficcional da *ars iuris* opta por recorrer ao modo do “como se” e ao modo irreal, a seu ver mais interessantes na conciliação da dupla e antinômica necessidade de inovação e de preservação (THOMAS, 2011, p. 135-136).

No entanto, mais importante que esse trabalho de inovação e preservação é, para Thomas, a “maneira radical de construir as instituições jurídicas nas antípodas de toda verdade tangível. Uma maneira, em outras palavras, de destacar a distância [*l'écart*] do fato como sendo constitutiva do direito” (THOMAS, 2011, p. 137). Segundo Thomas, até onde se pode constatar, o *ius civile* opera de maneira oblíqua e “a ficção – a ficção de que uma fala valha como direito – é em seu princípio (...) assim o direito se isolou progressivamente em construções mais complexas, agravando cada vez mais a distância que o separa do real (...) desde o princípio já estava aí posta a negação do fato como instrumento do direito” (THOMAS, 2011, p.150). Para Thomas, há aí uma questão extremamente relevante, que diz respeito ao estatuto da relação que as construções jurídicas e a realidade natural entretêm. Pois, segundo Thomas, é precisamente essa distância que o direito assume dos fatos aquilo que permite compreendermos de que modo o direito exerce sua ação sobre eles. Roberto Esposito, também leitor de Heidegger e de Thomas, resume muito bem o modo como essa distância ao real constitutiva do direito integra a racionalidade da técnica jurídica: “daí o caráter circular de um procedimento que adapta cada coisa a uma exigência de ordem,

ordenado por sua vez na figura da mera ordenabilidade” (ESPOSITO, 2019b, p. 28). É nesse distanciar-se dos fatos que o direito se lança ao governo do que lhe é externo, porém incluído no direito pela linguagem jurídica. A grande novidade da abordagem de Thomas é que a essência do direito romano não reside numa função conservadora em relação à tradição jurídica, mas no aspecto subversivo em relação ao fato (THOMAS, 2011, p. 136). Essa separação entre fato e direito, no entanto, só pode ser uma separação de direito. Pois, no limite, a própria separação consiste numa separação de direito. A ficção aparece, assim, como detentora da função de revelação da artificialidade das instituições. Como bem coloca Spanò, a “*Fictio* é o nome do *modus operandi* próprio do direito” (SPANÒ, 2017, p. 91). Esse mundo ficcional é, para Thomas, o mundo jurídico, o mundo da fala eficaz, que não se confunde com os fatos e com a natureza. É o mundo criado pela potência da linguagem humana, por seu aspecto performativo.

Em *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*, Agamben dá um passo decisivo na explicação de como a linguagem humana se relaciona com as instituições culturais dos homens – direito, mas também religião, poesia e literatura – de uma forma constitutiva. A mesma estrutura da lei de estar em “vigência, sem significar” aparece novamente como uma característica da linguagem humana, agora, no entanto, sob a forma de uma característica do *logos* que permite a performatividade da linguagem do homem. Vale lembrar que essa forma de uma presença ao modo da suspensão consiste numa questão bastante explorada por Agamben quando ele analisa a interpretação de Scholem a respeito do conto kafkiano *Diante da lei* (AGAMBEN, PS, p. 55-67). Suspendendo sua denotação, a linguagem é capaz de ser performativa, isto é, de suspender sua denotação para fundar a sua relação com o mundo¹⁸³. À luz da noção de performatividade linguística, o filósofo afirma que: “importa inverter mais uma vez a eficácia comum que explica a eficácia do juramento remetendo-o às potências da religião e do direito sagrado arcaico. Religião e direito não preexistem à experiência performativa da linguagem” (AGAMBEN, SL, p. 69). Desenvolvendo essa tese, o filósofo afirma que o direito e a religião foram inventados para assegurar a verdade e a confiabilidade da linguagem humana¹⁸⁴. Caberia à filosofia a salvaguarda da experiência performativa da linguagem, a partir da qual algo como o direito

¹⁸³ As reflexões de Agamben sobre o comando e sobre a forma imperativa do verbo são esclarecedoras da performatividade da linguagem. Cf. AGAMBEN, CA.

¹⁸⁴ Agamben opõe asserção e veridicção, afirmando que do cuidado com o aspecto assertório do *logos* nascem a lógica e as ciências, ao passo que da veridicção proveriam o direito, a religião, a poesia e a literatura (AGAMBEN, PS, p. 70).

e a religião são possíveis. Nesse sentido, Agamben parece seguir as intuições fundamentais de Yan Thomas (AGAMBEN, DV, p. 10). Para Thomas, o mundo social é posto em forma por meio de operações linguísticas e a potência específica do direito no mundo social é a de produzir o mundo que designa (SPANÒ, 2015, p. 88-89). Essa visão do direito sustentada por Thomas parece se integrar à visão de Agamben sobre o direito até as últimas consequências: o direito é a linguagem mais eficaz que a linguagem em geral do homem e nesse sentido detém um poder de transformação sem igual. A eficácia da linguagem jurídica é devedora dessa relação performativa primordial resultante de uma suspensão primeira de sua denotação. É uma máquina de abstração que pela linguagem produz o real. É um produto que opera por ficções – portanto integralmente construído e artificial – que é possível graças ao caráter performativo da linguagem. Comentando Thomas, Spanò afirma que “o direito é uma prática discursiva única: e nela, por assim dizer, abriga a potência mesma da linguagem” (SPANÒ, 2015, p. 90). Em *O sacramento da linguagem*, portanto, Agamben parece de fato subscrever completamente às teses de Thomas sobre a relação entre linguagem e direito. Além disso, nesse mesmo livro, encontramos na noção de performatividade um conceito que, apesar de tardio na obra de Agamben, parece dar conta de explicar uma série de relações que o filósofo estabelece entre linguagem e política, mas também linguagem e ética, linguagem e direito.¹⁸⁵

No percurso de sua análise arqueológica do juramento, Agamben levanta a hipótese segundo a qual o instituto do juramento, muito mais do que apenas colocar em jogo a veracidade de uma promessa ou de uma afirmação sobre algo passado (sobre o *dictum*, que é a parte semântica da promessa ou da asserção), carrega consigo uma característica arcaica da linguagem humana e que toca a própria natureza dos homens como seres com voz enquanto animais falantes (AGAMBEN, SL, p. 15). Combatendo o que ele chama de mitologemas científicos do Ocidente e que, segundo Agamben, teriam contaminado grandes

¹⁸⁵ Schiavone, do mesmo modo, chama a atenção para essa característica nada acessória da cultura e do direito romano: a oralidade. Segundo Schiavone, a oralidade não era algo extrínseco ao pensamento que a transmitia, um puro meio por meio do qual se comunica uma mensagem; a oralidade é um traço constitutivo das sociedades arcaicas, mas também das antigas, o que implica uma relação bastante estreita entre a palavra e o poder. A prática do direito não apenas se constitui de forma essencial à oralidade, mas ele a exaltava e a dilatava. O estudioso do direito romano reitera a importância da pronúncia verbal e da capacidade da palavra em criar situações que se substituem às coisas. “A experiência do *ius* não se referia nunca diretamente aos fatos: estes apareciam apenas nas construções verbais e gestuais criadas para reproduzi-los, na transfiguração simbólica capaz de fixar na imobilidade do rito a sequência fluida e contínua da vida, o que tornava possível sua ligação à esfera do divino: do *faz*, do *sacer* (SCHIAVONE, 2017, p. 79).

obras de antropologia e sociologia históricas do século XX, inclusive de autores pelos quais ele expressa de forma reiterada seu apreço, como Benveniste, o filósofo italiano enxerga essa dimensão arcaica da linguagem não como algo da ordem de uma substância religiosa, mas, invertendo a lógica, enxerga essa dimensão originária performativa da linguagem como aquilo que torna viável a existência do direito e também da religião. Nos termos de Agamben: *no juramento, direito e religião tecnicizam essa experiência da linguagem* (AGAMBEN, SL, p. 81). Há, para Agamben e Thomas, uma *vis*, uma força na palavra do direito em virtude da captura dessa experiência performática original:¹⁸⁶ “não é o fazer, mas sempre o *pronunciar* que é constitutivo do ‘direito’”.¹⁸⁷ Essas considerações nos levam, por sua vez, a uma concepção do direito que está longe de ser metafísica, substancialista, normativista, jusnaturalistas. É o próprio Thomas quem nos dá uma luz de como compreender o fenômeno jurídico nesse paradigma da palavra eficaz.¹⁸⁸

Além de Thomas, ao explorar a relação do direito e da religião com a linguagem, Agamben tem em vista os estudos de Benveniste no segundo volume do *Vocabulário das instituições indo-europeias*. Isso fica bastante evidente em *O sacramento da linguagem*. Dentre as várias hipóteses que conduzem a pesquisa de Benveniste, há uma de especial importância para a compreensão dessa dimensão linguística do direito: com exceção da língua latina, não há nenhuma outra comprovação etimológica da relação entre os termos *ius*

¹⁸⁶ No seguinte trecho, observamos que Thomas identifica a relação entre língua e direito precisamente a partir da ficção de sua coincidência: “A equiparação *ita ut ... ita*, bem analisada como ficção por Gaio, transforma essas palavras escritas em verbo. Ficção de que os *verba* haviam sido efetivamente pronunciados. Oras, essa ficção era necessária para conferir a elas validade jurídica (*force de droit*). Na Lei das Doze Tábuas (450 a.C.), os atos jurídicos orais operavam com a eficácia do direito graças à ficção segundo a qual o verbo do cidadão tinha valor de direito: ‘O que a língua pronunciou, isso era então considerado como fórmula de direito’ (VI, 1 : *uti lingua nuncupassit ita ius esto*) : como se o cidadão – civil – fosse habilitado a produzir um direito – *ius* – simplesmente por sua palavra, o que coloca a ficção no princípio mesmo do *ius* civil, direito produzido pelo verbo do cidadão – quer dizer, direito de ato jurídico. Do verbo à escrita, faltava então que o escrito fosse ainda verbo (THOMAS, 2011, p. 149).

¹⁸⁷ “*ius* e *dicere*, *iu-dex* nos remetem a essa ligação constante. Ao mesmo tempo que *ius*, o verbo *dicere* comanda as formulas judiciárias, tais como *multam* (*dicere*) « multa », *diem* (*dicere*) « dia da audiência ». Tudo isso deriva da mesma autoridade e se exprime nas mesmas locuções. É a intermediação desse ato de fala: *ius dicere* que desenvolve toda a terminologia judiciária: *iudex*, *iudicare*, *iudicium*, *iuris-dictio*, etc. » (BENVENISTE, 1969, p. 114).

¹⁸⁸ Coccia expande nossas concepções de normatividade para muito além do registro verbal (*verbal tokens*). A esse registro, onde tradicionalmente nós, teóricos do direito e da filosofia política, permanecemos, ele opõe a normatividade icônica (*iconic normativity*): “leis e normas deveriam ser *palavras* eficazes, capazes de modelar a vida humana por meio do mero fato de sua existência e anunciação. Essa crença tem uma história antiga – quase tão antiga quanto as práticas jurídicas ocidentais. Mas palavras e linguagem verbal não são os meios exclusivos da lei e da legislação. (...) imagens, tanto quanto palavras, podem e, de fato, exercem um *poder normativo* que é o efeito performativo de sua existência” (COCCIA, 2018, p. 133).

e *iurare*.¹⁸⁹ É na língua do direito romano que a linguagem jurídica se tecniciza e parece se constituir como esse dispositivo linguístico capaz de criar sentidos úteis ao governo.¹⁹⁰ Essa inovação do direito romano é constatada também por Benveniste, que afirma que o *horkos* homérico não se caracteriza por ser um ato de fala, mas por ser um objeto.¹⁹¹ Essa distinção é importante, pois Agamben quer destacar o fenômeno do juramento como um evento no qual a memória de um caráter extremamente antigo da linguagem humana é conservada. Assim como a relação do uso do próprio corpo realizado pelo escravo guarda a memória dessa imemoriável relação e atividade humana no que diz respeito ao corpo, a investigação sobre o juramento serve de núcleo paradigmático para pensarmos esse modo de ser imemoriável da língua humana. Não são, como em Homero, os deuses que garantem o cumprimento do juramento, mas a própria linguagem é que institui esse registro onde algo como uma promessa é possível. As leis antigas não previam sanção para o perjúrio, mas a estipulavam para a recusa em prestar juramento.¹⁹² Agamben resume essas reflexões no

¹⁸⁹ “O sentido do *ius* se define assim como expressão do ‘direito’. Mas não discernimos imediatamente a relação entre essa noção e o sentido que o verbo derivado imediatamente do *ius*, que é *iurare*, tomou. A interpretação que nós propomos de *ius* é assim colocada à prova. Se ela é válida, ela deve poder dar conta da relação *ius* e *iurare*. Essa derivação singular nos orienta numa nova direção e abre um outro capítulo do direito. Entre a noção de ‘direito’ e a noção de ‘juramento’, constatamos, fora no latim, uma ligação? Uma investigação sobre esse ponto em outras línguas no âmbito do indo-europeu será necessária. O resultado dela será negativo, digamos imediatamente, mas ele permitirá ao menos destacar a originalidade da expressão latina” (BENVENISTE, 1969, p. 114-115).

¹⁹⁰ Somos levados a considerar que o *ius*, em geral, é na verdade uma fórmula, e não um conceito abstrato; *iura* é o agrupamento de sentenças do direito (...) O tipo mesmo desses *iura* é representado pelo código mais antigo de Roma, a lei das XII Tábuas, compostas originalmente por sentenças que formulavam o estado de *ius* e pronunciando: *ita ius esto*. Esse é o império da palavra” (BENVENISTE, 1969, p. 114).

¹⁹¹ Na língua homérica *horkos* designa toda espécie de juramento: aquele que garante aquilo que faremos, um pacto – ou antes aquele que sustém uma afirmação relativa ao passado, o juramento judicial. O sentido de *horkos* não depende então de modalidades do juramento. Mas o que importa é observar que o *horkos* homérico não é um fato da fala [*un fait e parole*]” (BENVENISTE, 1969, p. 167). “Não é uma forma de falar; a interpretação literal conduz a identificar o *horkos* a um objeto: substância sagrada, cetro de autoridade, o essencial é cada vez o objeto mesmo e não o ato de enunciação. Desde agora, percebemos uma possibilidade de concordar, em sua significação primitiva, o verbo e o substantivo: como *ónnimi* remete a um sentido pré-histórico de ‘tomar fortemente’, assim *horkos*, mesmo em grego, carrega o vestígio de uma configuração material. Daí a expressão ‘tomar o *horkos*’: objeto ou matéria, esse *horkos* é objeto sacralizante, aquele que contém uma potência que pune toda falta para com a palavra dada” (BENVENISTE, 1969, p. 168).

¹⁹² Romandini enxerga problemas na plausibilidade dessa leitura de Agamben, que se baseia sobretudo numa clássica referência de Cícero, “não só porque a posição de Cícero se apoia sobre uma fundamentação filosófica e não sobre um postulado humanista, mas também porque, desse modo, elude-se a explicação da ontologia que subjaz ao problema dos deuses nas edificações da jurisprudência antiga, que, se não são tomadas em sua significação completa, ficam meramente reduzidas a eventos linguísticos de uma teleologia antrópica” (2020, p. 34). Logo a seguir Romadini se posiciona claramente: “por isso, torna-se necessário assumir as consequências plenas de se levar a sério a metafísica que subjaz a toda política antiga e aceitar, sem melindres, o postulado que alguns estudiosos se atreveram a enunciar com grande beleza analítica: nos juramentos, como em outros institutos jurídicos antigos, o deus que se invoca atua como ‘potência’ e ‘fiador’ (Pompônio)” (2020, p. 34).

seguinte excerto (o qual é extremamente devedor, como pretendemos ter deixado claro, das reflexões de Thomas e de Benveniste citadas em rodapé):

A esfera do direito é, assim, a de uma palavra eficaz, de um ‘dizer’ que é sempre *indicere* (proclamar, declarar solenemente) *ius dicere* (dizer aquilo que é conforme o direito) e *vim dicere* (dizer a palavra eficaz). A força da palavra que aqui está em questão é [...] a mesma que é expressa na fórmula das XII Tábuas: ‘assim como disse a língua, assim seja o direito’ (AGAMBEN, SL, p. 73).

Se é verdade o que dissemos, o direito, assim como a teologia, consiste numa esfera privilegiada de produção de assinaturas, no qual a eficácia do discurso excede seu significado ou o realiza (AGAMBEN, 2009, p. 86). A partir de uma perspectiva artificialista do direito, podemos compreendê-lo como algo da natureza de um dispositivo, o qual, para garantir seu domínio sobre os homens, legou à nossa tradição jurídico-política um sentido sobre o qual detém prerrogativas. Muito mais do que um mero acréscimo de sentido, o dispositivo direito isola no vivente homem por meio de operações excepcionais (no sentido etimológico de *ex-capere*) algo que o torna não apenas o produto originário do poder soberano, como também algo governável. O fascínio de Agamben e Thomas pelo direito reside precisamente nisso: enquanto artifício, o direito no Ocidente atua como um dispositivo biopolítico que opera cindindo a vida do vivente e tornando-o governável. A resposta de Agamben para isso é precisamente aquela de pensar uma forma-de-vida, isto é, a vida que não pode ser separada de sua forma, o que exige por sua vez uma noção de direito ou um *uso* diferente do direito que não opere por meio do isolamento no vivente de algo como um sentido jurídico de sua vida. Este uso, no entanto, jamais se confunde com um mero uso correto do dispositivo.¹⁹³ Para Agamben essa “saída” pela noção de um uso “correto” seria da ordem da ingenuidade.

¹⁹³ “De que modo, então, podemos fazer frente a esta situação, qual a estratégia que devemos seguir no nosso cotidiano corpo a corpo com os dispositivos? Não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo correto” (AGAMBEN, D p. 42). Aqui se mostra a futilidade daqueles discursos bem-intencionados sobre a tecnologia, que afirmam que o problema dos dispositivos se reduz àquele de seu uso correto. Esses discursos parecem ignorar que, se a todo dispositivo corresponde um determinado processo de subjetivação (ou, neste caso, de dessubjetivação), é totalmente impossível que o sujeito do dispositivo o use “de modo correto”. Aqueles que têm discursos similares são, de resto, o resultado do dispositivo midiático no qual estão capturados (AGAMBEN, D, p 48). O suposto “uso correto”, um “bom uso” portanto, pode ser uma referência ao pensamento kantiano, ou àqueles que pensam à luz das categorias kantianas, para quem o primeiro passo rumo à saída da menoridade para a maioridade seria por meio de um expediente lógico, a saber, pelo “uso correto do entendimento”, e o segundo expediente, o do “uso público da razão” (*öffentlich Gebrauch der Vernunft*) (cf. KANT, 2011, p. 26).

É respondendo a essa questão que Agamben procederá à uma ressignificação mesma do conceito de uso.

3.2.5 FACTICIDADE E FICÇÃO

*Politik, das heißt die Gestaltung des Lebens des
Völkes – Verschauer*

Já em *Estado de exceção*, Agamben começa a apontar para uma estratégia de enfrentamento do maquinário jurídico-governamental sem apelar para as saídas tradicionais, como a da busca por um direito natural, de um direito universal racional, ou ainda, pela ideia de razoabilidade.¹⁹⁴ Agamben afirma: “tentar deter a máquina [implica] mostrar sua ficção central”, isto é, que entre violência e direito, entre a vida e a norma, não existe nenhuma articulação substancial (AGAMBEN, EE, p. 131). Nesse sentido, devemos contrapor à ficção da relação soberana – aquela do direito com a vida nua – um outro tipo de ficção, que Agamben, antes mesmo da publicação de *Estado de exceção*, em *O tempo que resta*, desenvolve: o *hos me* paulino. É preciso que a vida nua seja interrompida enquanto operação incessante em nossa lógica político-jurídica. De uma forma lapidar, Thomas nos resume nossa tarefa nesse enfrentamento: trata-se de assumir “a distância ao fato como constitutivo do direito” [*l'écart au fait comme constitutif du droit*]. O direito enquanto uma linguagem eficaz produtora de realidade é já em si mesmo algo bastante potente, na medida em que pode fazer existir algo que não existe e fazer não existir algo que existe.¹⁹⁵ O perigo para o qual

¹⁹⁴ Deleuze tratou muito bem do problema da resistência aos dispositivos em Foucault e sua advertência também nos é útil aqui. Se os dispositivos implicam técnicas de subjetivação, Deleuze destaca que “nós pertencemos a esses dispositivos, nós agimos neles” (DELEUZE, 2003, p. 322). Isso significa que a avaliação dos dispositivos dispensa critérios transcendentais de avaliação. Na esteira de Nietzsche e Spinoza, a filosofia dos dispositivos pensa os modos de existência a partir de critérios imanentes, sem nenhum apelo a valores transcendentais. Para Deleuze, é a ideia de “estética” que permitirá Foucault pensar esses critérios de vida imanentes. O mesmo raciocínio de imanência vale para Agamben, cuja noção de sujeito se erige a partir do corpo a corpo dos vivos e dos dispositivos: “temos assim duas grades classes, os seres vivos (ou as substâncias) e os dispositivos. E, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos”. (AGAMBEN, CD, p. 41).

¹⁹⁵ Thomas realiza uma tipologia das ficções segundo seus efeitos. A *ficção negativa* “é uma ficção de inexistência. Em vez de inventar o que não existe, o direito nega ostensivamente o que existe. Um dado, um evento, um ato são abolidos e apagados, embora estejam claramente marcados, por uma expressão manifesta da irrealidade mesma da operação, a qual, pelo contrário, se produziu. É um longo caminho da ficção à mentira. Seria um erro profundo evocar uma mentira legal. Pelo contrário, a ficção retira a máscara. Ela aparece antes como uma decisão contra a realidade” (THOMAS, 2011 p. 139). “Por outro lado, a *ficção positiva* afirma

nos aponta Thomas é o da confusão entre os planos do direito e do fato, do direito e da vida. Pois não apenas a vida nua se mostra ser uma ficção útil ao governo biopolítico e também tanatopolítico dos homens, mas também a própria relação entre norma e direito, entre regra e exceção, entre facticidade e juridicidade aparecem como articulações meticulosa e ficticiamente postas em forma, a fim de colocarem em movimento esse maquinário. Para Thomas, as ficções constituem o “poder de governar o real rompendo ostensivamente com ele” (THOMAS, 2011, p. 136). As ficções constituem práticas ou técnicas que instauram o direito a partir de um intervalo que significa, a um só tempo, uma indistinção entre direito e fato e um efeito de realidade. Corrêa resume muito bem a dinâmica da ficção no direito:

é porque a ficção e o direito não se opõem ao real sob a forma exclusiva da negação e da contradição. O direito engendra tanto ficções negativas quanto ficções positivas sob a forma de uma disjunção inclusiva. Elas tornam indiferentemente possível anular um fato, suspender consequências jurídicas, criar uma realidade externa que desativa a lei, imaginar instituições radicalmente outras ou compor com as existentes (CORRÊA, 2018, p. 22).

Na conferência *Heidegger e o nazismo*, de 1996, Agamben enfrenta de forma privilegiada a articulação entre a tese da facticidade e o nazismo. O texto propulsor da conferência é o ensaio de Lévinas intitulado *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*. De acordo com Agamben:

Lévinas percebeu imediatamente a novidade do hitlerismo em relação à tradição filosófico-política do Ocidente. Enquanto tanto o pensamento judaico-cristão como o liberal, distinguindo um reino eterno da razão do reino do corpo, tendem – argumenta ele lucidamente – a libertar o espírito dos vínculos da situação sensível e histórico-social a que o homem está sempre sujeito, a filosofia hitleriana se funda, pelo contrário, em uma assunção sem reservas da situação histórica e material, considerada como uma união inseparável de espírito e corpo, herança natural e herança cultural (AGAMBEN, PP, p. 281).

O que se sobressai dessa leitura de Lévinas, que busca compreender a novidade do nacional-socialismo face à tradição, é o “ser entregue sem saída a si mesmo ou a uma situação, ou, como diz Lévinas, do *être rivé*” (AGAMBEN, PP, p. 282). Essa condição

falsamente a existência de um ato, de um evento, de um fato, de um ser ou de uma qualidade, tanto faz (...) A ficção positiva é aparentemente menos radical que a negativa na medida em que ela não se opõe. (...) A ficção negativa é certamente entre as duas a mais evidentemente contrária ao real; mas, como veremos, a ficção positiva é por sua vez uma complexificação da primeira” (THOMAS, 2011, p. 142).

descreve a novidade que o nazismo instaura entre o homem nazista e a corporeidade. Estamos, aqui, diante de corpos “pregados” (*rivés*) ou lançados (*Geworfen*) numa situação de facticidade. Esse parece ser o ponto crucial a ser entendido: uma leitura não muito profunda tende a relacionar facilmente a hermenêutica da facticidade heideggeriana à novidade nazista. O que é preciso enfrentar, então, é essa proximidade, mesmo que apenas de início, entre o nazismo e a filosofia do século XX. Em suma, Agamben, mas também Lévinas, se pergunta: é possível continuar nas sendas da facticidade sem que ela nos conduza ao nazismo? É possível ainda apostar na facticidade como ponto de partida do pensamento ético, filosófico e político sem que isso sirva ao nazismo? Não seria a facticidade uma armadilha?¹⁹⁶

A questão premente, portanto, para a filosofia contemporânea, sobretudo aquela que parte da analítica existencial do ser-aí, é enfrentar a “embaraçosa proximidade com o nazismo”, a fim de obstaculizar sua transformação em *vocação*. Acompanhando o argumento de Agamben, o que se destaca não é tanto a vocação nazista da facticidade, mas a vocação nazista (mas também de outras formas de totalitarismo) da vocação. Isto é, por mais que haja essa proximidade entre nazismo e a filosofia heideggeriana (e lévinasiana) da hermenêutica da facticidade (do ponto de partida), o que importa é não a deixar assumir como tarefa a própria existência fáctica dos povos. É precisamente nesse último movimento onde se situa o perigo: na assunção da fáctico como *tarefa*, *missão* ou *vocação* histórica. Oras, é precisamente essa passagem que Agamben pretende desativar pela filosofia do uso.

Lembremos as importantes e nem sempre suficientemente comentadas páginas de *O poder soberano e a vida nua*, nas quais Agamben entende localizar a perversão nazista: se, de um lado, o direito isola no vivente algo de sua vida, produzindo, deste modo, a vida nua, isto é, a vida de cuja forma ela fora separada, o nazismo, de outro lado, corresponde àquela concepção política que se apropria disso e, uma vez separada a vida de sua forma, reivindica para si a prerrogativa de atuar no registro das formas; disso se segue a terrível violência de tentar conferir ao povo uma forma (que no nazismo assume um caráter eminentemente biológico). Ao lançar mão da estrutura do direito que subjaz ao nosso pensamento ocidental, o totalitarismo surge como aquilo que se autoproclama soberano e visa, assim, fazer coincidir vida e *uma determinada política* fundada na facticidade de um determinado povo. Negando,

¹⁹⁶ A noção de “armadilha” remete, aqui, fundamentalmente, a dois textos. O texto *Heidegger, a raposa*, de Arendt, contido pelo livro *Compreender*; e o ensaio de Kafka, *A toca*.

então, a distância com o real, isto é, recorrendo a uma estratégia de hipostasiação e de identificação entre vida e política, o nacional-socialismo surge para Agamben como a tentativa de transformar a *facticidade* em *fato* (o que Agamben entende ter sido impedido por Heidegger), ou seja, como uma busca por fazer da vida fáctica uma determinação racial objetiva.¹⁹⁷ “isto significa, porém, que a experiência da facticidade equivale a uma radicalização sem precedentes do estado de exceção (com sua indiferenciação de natureza e política, externo e interno, exclusão e inclusão), numa dimensão em que o estado de exceção tende a tornar-se a regra” (AGAMBEN, PS, p. 149).

É nesse sentido que podemos compreender a importância da filosofia do uso de Agamben. O uso é inconciliável com a articulação da facticidade e da vocação não-messiânica. O uso se caracteriza pela permanente destituição do dispositivo nazista que assume a facticidade de um povo como missão histórica. Em *O tempo que resta*, Agamben analisa a posição paulina, apresentada na *Primeira Carta aos Coríntios* (1Cor 7, 29-32), de que na vocação messiânica todos devem agir “como não” (*hós mé*). Ou seja, a “vocação messiânica é a revogação de toda vocação” (AGAMBEN, TR, p. 37). A vocação messiânica consiste na desativação dos destinos sociais, biológicos, jurídicos e teológicos que ao longo da tradição se foi articulando. Apesar de buscarem alcances diferentes, tanto Agamben quanto Thomas, cada um à sua maneira, parecem estar pensando uma forma de barrar a substancialização ou a hipostasiação das “condições fácticas e jurídico-políticas em que cada um se acha” (AGAMBEN, UC, p. 78). “A chamada messiânica”, afirma Agamben, “não confere nova identidade substancial, mas consiste, acima de tudo, na capacidade de ‘usar’ a condição factícia em que cada um se encontra” (AGAMBEN, 2017, p. 78). A passagem fundamental para entendermos a relação entre ficção e o *hos me* paulino é a seguinte:

Portanto digo, irmãos, o tempo se abreviou; o que resta é que os que têm mulher sejam como não [*hos me*] a tivessem, os que choram, como não chorantes, os que se alegram, como não se alegrando, os que compram, como nada possuindo, e os que usam do mundo, como dele não abusando. De fato, a figura desse mundo passa. Quero que estejais sem cuidado (PAULO, 1 Coríntios, 7, 21).

¹⁹⁷ Em *A paixão da facticidade: Heidegger e o amor* Agamben esclarece a diferença entre o fáctico e o factual. O fáctico é proveniente de facticidade (*Faktizität*), enquanto o factual é proveniente de factualidade (*Tatsächlichkeit*). Enquanto este é um termo husserliano e marcado pela contingência (*Zufälligkeit*), aquele é um termo agostiniano e, em Heidegger, se relaciona à noção de decadência (*Verfallenheit*).

O “como não” paulino, tensionando cada condição fáctica consigo mesma, a desativa sem alterar sua forma: os que choram *como não* chorantes, os que têm mulher *como não* a tendo, os escravos *como não* sendo escravos; ou, para usar a linguagem do escrivão, *preferindo não*. A vocação messiânica consiste, pois, na desativação e na desapropriação da condição fáctica, que, dessa forma, se abre para um novo uso possível. Nesse sentido, o *hos me* paulino, que conduz à noção de uso, consiste na estratégia agambeniana de destituição do dispositivo que articula facticidade e vocação, seja ela biológica, social, história ou ideológica.

Ao fim e ao cabo, o que observamos nessas reflexões com e a partir de Agamben e Thomas é uma tentativa de pensar o direito a partir de sua prática original romana, confrontando sua particular técnica e os riscos de substancialização que, sobretudo na modernidade, tem se apresentado. Ao artifício não se deve opor à natureza, assim como não se deve opor a *phýsis* ao *nómos*, o fato ao direito, o ser ao dever-ser, a ontologia à deontologia, a ficção à substância. Jogar um polo contra o outro nunca é a estratégia de Agamben. Essa tática apenas reconfigura um arranjo dialético que se mantém em operação, mesmo que com os pólos invertidos. Assim, a aposta de Agamben não se dá em nenhum dos polos, mas no *écart*. A dimensão messiânica, aproximada por Agamben à dimensão da ficção em *O tempo que resta*, se volta precisamente contra um uso apropriativo do mundo e de si, o que surge a partir da compreensão do modo pelo qual a técnica, seja ela jurídica ou teológica, social ou biológica, está sempre a romper com o real, projetando, sobre ele, uma missão. Em *Estado de exceção* um momento importante das considerações de Agamben é aquele da constatação de que “a tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarada por Benjamin por aquilo que ela é: uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de *lei*” (AGAMBEN, EE, p. 92). Em *O tempo que resta*, temos:

Viver no ‘como não’ é uma deposição (*Entsetzung*) sem abdicação (...) significa destituir toda propriedade jurídica e social, sem que essa deposição fundamente uma nova identidade. Uma forma-de-vida é, nesse sentido, aquela que permanentemente depõe as condições sociais em que se encontra vivendo, sem as negar, mas simplesmente as usando (AGAMBEN, UC, p. 306).

Vemos, assim, que o tema da ficção remete ao conceito agambeniano de uso, que constituirá objeto de escrutínio na terceira parte do presente estudo. O importante aqui,

contudo, é que o passo fundamental à interdição da transformação da facticidade em nazismo consiste na valorização do uso como prática inoperosa. A inoperosidade é constitutiva do uso. Ela faz emergir em primeiro plano a inessenciabilidade constitutiva do humano, o que significa privilegiar o caráter *argos*, sem obra, e, portanto, sem tarefa, sem missão e sem vocação histórica, social ou biológica do homem. É nesse sentido que a filosofia do uso pode se inscrever na continuação da filosofia da facticidade heideggeriana, obstaculizando sua transformação em filosofia nazista. É assim que a relação entre facticidade e nazismo, cuja proximidade Lévinas indaga de modo não indulgente, é radicalmente transformada em oposição radical. É a partir do uso e da inoperosidade que Agamben entende ser possível pensar uma alternativa aos pressupostos que fazem com que o nazismo, mesmo tendo sido derrotado no plano militar e político, permaneça no plano cultural e linguístico, sem com isso ter que abandonar a facticidade.

3.3 VITA

Tudo acontece como se, em nossa cultura, a vida fosse algo que não pudesse ser definido, mas que exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido – Giorgio Agamben

De 1995 a 2008, Giorgio Agamben e Yan Thomas mantiveram a amizade e trocas intelectuais até agora não suficientemente inventariadas. Essas datas marcam o ano em que Agamben lera pela primeira vez um texto de Thomas, até ano da morte do professor e diretor de estudos da EHSS e criador e diretor do *Centre d'étude des normes juridiques*. No decorrer desse período, dentre os diversos temas, conceitos e questões que animaram o diálogo entre ambos os intelectuais, o principal interesse de Agamben por Thomas não poderia ser outro que o da relação com o direito, ou melhor, o da forma como eles apreendem o fenômeno jurídico.¹⁹⁸ Evidentemente que o destaque recai sobre as técnicas jurídicas do direito romano, onde ambos parecem identificar a inauguração de uma verdadeira *ars iuris*, a qual, à luz da questão política da técnica, nos fornece mais uma camada de compreensão da leitura agambeniana da biopolítica. Se, por um lado, como já frisamos em nosso excurso pela arqueologia, Agamben e Thomas reivindicam o método arqueológico, o que veremos em mais detalhes agora é a importância de Thomas – e nos momentos pertinentes, a importância de outros autores do mesmo círculo de intelectuais – para Agamben pensar o que aqui chamamos dispositivo biopolítico.

Ao menos no que diz respeito às suas manifestações sobre Thomas, há sem dúvidas um tema que é de grande interesse para Agamben, a saber, o da relação entre direito e vida. A respeito dessa preocupação compartilhada, Agamben escreveu em *Autoritratto nello studio*: “Como eu, Yan desconfiava das tentativas do direito de articular-se com a vida, de transformar imediatamente o vivente em um sujeito jurídico e, todavia, não podia não admirar os artifícios e as ficções através dos quais o direito romano teria respondido a esta tarefa” (AGAMBEN, AS, p. 68). O texto, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, publicado

¹⁹⁸ Até onde pude constatar, apesar das trocas e amizade, Thomas menciona Agamben rapidamente num único artigo, intitulado *Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit*, *Le Débat*, 1998/3 n°100, p. 85-107.

em 1982 na coleção *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, mas lido apenas em 1995 por Agamben, causou tamanha impressão no filósofo italiano que o levou a dedicar a ele imediatamente um subcapítulo do volume inaugural de *Homo sacer*. Vale notar que, dentre os mais diversos estudiosos do mundo antigo presentes na bibliografia de *Homo sacer*, passando por Bickermann, Crifò, De Romilly, Ehrenberg, Fowler, Fugier, Strachan-Davidson, Vernant, Gernet, Glotz, Noailles e pelo próprio mentor de Thomas, André Magdelain, apenas Thomas teve um subcapítulo dedicado à discussão de um trabalho seu.¹⁹⁹ No entanto, nossa pesquisa, que está longe de pretender esgotar todos os pontos de conexão possíveis entre os estudos desses dois grandes pensadores, baseou-se em outros dois textos de Agamben especificamente sobre Thomas. O primeiro desses textos com o qual tivemos contato é o prefácio intitulado *Tra diritto e vita* que Agamben escrevera para a tradução para o italiano do ensaio de Thomas *La valeur de choses* sob os cuidados de Michele Spanò em 2017. O segundo texto ainda permanece, se não desconhecido, ao menos muito pouco consultado. Trata-se de um texto que Agamben escrevera para uma coletânea de artigos sob direção de Paolo Napoli dedicados especificamente a Yan Thomas. A coletânea foi intitulada *Aux origines des cultures juridiques européennes. Yan Thomas entre droit et sciences sociales* e o título do texto de Agamben retoma novamente a temática comum a ambos: *La vie et le droit*.²⁰⁰

Há outras importantes menções ao trabalho de Thomas nos textos de Agamben. Cabe um destaque para a influência de Thomas na investigação e escrita de *Altíssima pobreza*, que viera a público apenas em 2011, embora já em 2007 Agamben tivesse assistido a um seminário conduzido por Thomas precisamente sobre o tema da vida monástica. Podemos também destacar o papel estratégico que a leitura que Thomas realiza acerca dos frutos do trabalho do escravo tem na meticulosa argumentação de Agamben em *Uso dos corpos* para distinguir o caráter fundamentalmente sem obra do homem e o momento preciso da instituição mercantil de seu corpo. Além disso, mesmo com a morte de Thomas, Agamben continua a dialogar com sua obra: esse é o caso de um de seus livros mais recentes, no qual Thomas não apenas se encontra entre outros autores fundamentais à sua reflexão - como

¹⁹⁹ Vale dizer que outra figura importante do mesmo círculo de Thomas desempenhará um papel de destaque no volume dedicado à *stasis*. Assim como Yan Thomas aparece nas obras de Agamben como um mestre da antropologia e direito romano, Nicole Loraux é uma referência chave para Agamben interpretar a relação entre *oikos* e *pólis* na sociedade grega.

²⁰⁰ Agora contamos com um terceiro texto de Agamben sobre Thomas, que é o último ensaio dos escritos pandêmicos de Agamben, no qual ele reforça e confirma essa leitura que fazemos aqui.

Meillet, Benveniste e Carl Schmitt –, mas parece ocupar lugar de destaque, tendo inclusive um tom de palavra final no assunto. Refiro-me a *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*.

Pretenderemos argumentar aqui três coisas: em primeiro lugar, a importância do ensaio *Vita necisque potestas* de Yan Thomas, que servirá para Agamben introduzir diferenças em relação às leituras de Heidegger, Arendt e Foucault. De um lado, Agamben parece imitar um gesto heideggeriano-arendtiano, de mostrar os destinos políticos designados por certas traduções de termos gregos para o latim. No caso de Heidegger, basta lembrarmos do questionamento que ele fará da latinização dos termos “Υποκείμενον”, que se converte em “*subiectum*”; “υπόστασις”, que se converte em “*substantia*”; “συμβεβηκός”, que se converte em “*accidens*”. Sobre essa metodologia, afirma Heidegger:

Essa tradução dos nomes gregos para a língua latina não é de modo algum o acontecimento sem consequências pelo qual ainda é tido nos dias de hoje. Muito antes, por detrás da tradução [Übersetzung] aparentemente literal e assim fiel, acoberta-se um transpor [Übersetzen] da experiência grega em uma outra forma de pensamento. O pensamento romano toma posse das palavras gregas sem a correspondente experiência co-originária daquilo que elas dizem, sem a palavra grega. O desenraizamento [Bodenlosigkeit] do pensamento ocidental começa com esse traduzir (HEIDEGGER, GA5, p. 8).

Já em Arendt, o exemplo mais imediato em sua obra talvez seja aquele da substituição do político (*politikon*) pelo social (*socialis*). Segundo a filósofa, “melhor do que qualquer teoria elaborada, essa substituição inconsciente do político pelo social revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política” (ARENDT, 2017, p. 28)²⁰¹. Estamos aqui observando um procedimento metodológico bastante importante nos textos de

²⁰¹ A respeito dessa tradução inconsciente desacompanhada da experiência, afirma Arendt: “essa relação especial entre a ação e estar junto parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e depois, com Tomás de Aquino, tornou-se a tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é, social’) (...) Para tanto, é significativo, mas não decisivo, que a palavra ‘social’ seja de origem romana e não tenha equivalente na língua ou no pensamento gregos. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente um significado claramente político, embora limitado: indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma ‘sociedade da espécie humana’, que o termo ‘social’ começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental. Não que Aristóteles ou Platão ignorassem ou não dessem importância ao fato de que o homem não pode viver fora da companhia dos homens, simplesmente não incluíam tal condição entre as características especificamente humanas. Pelo contrário, ela era algo que a vida humana tinha em comum com a vida animal, razão suficiente para que não pudesse ser fundamentalmente humana” (ARENDT, 2017, p. 28-29).

Agamben, notadamente, para apreendermos a tensão que existe em seus escritos entre um nível ontológico e um nível material, a qual se manifesta na linguagem. Arendt nos oferece uma reflexão sobre essa metodologia ao afirmar:

A curiosa discrepância entre a linguagem e a teoria que observamos no início resulta então em uma discrepância entre a linguagem ‘objetiva’ que falamos, orientada para o mundo [*world-oriented*], e as teorias subjetivas, orientadas para o homem, que usamos em nossas tentativas de compreender. É a linguagem e são as experiências humanas fundamentais subjacentes a ela, e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades (ARENDR, HsC, p. 115).

Como veremos, desde a primeira página da introdução de *Homo sacer*, Agamben realiza um gesto análogo ao da filósofa. Num primeiro momento, o que salta aos olhos talvez não seja uma grande teoria sobre a vida que esteja em questão para Agamben, mas a substituição inconsciente da tradução do termo vida para o latim²⁰², sendo acrescido a ele um sentido ainda inexistente no mundo grego, um sentido propriamente jurídico. Por outro lado, tocando a temática da relação entre o direito e a biopolítica, veremos que a noção de biopolítica para Agamben aparece conectada ao direito romano de uma forma paradigmática, sobretudo por meio da articulação feita por ele entre o poder soberano com a vida nua, aqui ilustrada a partir da ideia do filho varão. O saldo desses dois primeiros momentos é a ideia do direito como um dispositivo biopolítico, isto é, uma forma de articulação entre o vivente e os códigos. Por fim, pretendemos ilustrar o que viemos delineando até agora, a saber, que o direito no pensamento de Agamben se aproxima, senão totalmente, ao menos em alguns aspectos fundamentais, da visão thomasiana: o direito não seria uma realidade metafísica ou substancial, mas funcionaria por meio de artifícios e ficções. O direito opera criando realidades sobre as quais suas “coisas” vêm à existência. Como já visto, o direito, para Thomas e Agamben, diz respeito a um tipo de fala, de fórmula ou de pronunciamento eficaz. Como resultado, pretendemos abrir uma via de compreensão do direito a partir desses dois

²⁰² Não entraremos na discussão da recepção de Agamben da noção de vida de um modo geral, notadamente no que diz respeito às noções de vida em Aristóteles. Nesse sentido vale a pena consultar o primeiro capítulo do livro *Política e tempo em Giorgio Agamben* de Jonnefer Barbosa. O que nos interessa mais precisamente aqui é a discussão a partir já do termo latino *vita*.

autores, que nos permita relançar o direito numa chave biopolítica, não tanto em termos de uma “hermenêutica biopolítica”, mas antes, em termos de dispositivo.²⁰³

3.3.1 BIOPOLÍTICA

Agamben ficou bastante conhecido na filosofia política contemporânea em função de suas incursões no campo de investigação da biopolítica aberto por Michel Foucault. O ponto central e mais comentado de sua leitura é que a biopolítica não seria um fenômeno político recente, porém, algo conectado aos fundamentos do pensamento político e metafísico ocidentais. Sua arqueologia, como o filósofo italiano deixou claro no epílogo de *Uso dos corpos*, “não se propunha a criticar nem a corrigir esse ou aquele conceito, essa ou aquela instituição política ocidental; tratava-se, sim, de rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política, a fim de trazer à luz o *arcanum imperii*” (AGAMBEN, UC, p. 295). Já aí encontramos uma afirmação incompatível com as investigações foucaultianas. Em primeiro lugar, Agamben parece deixar de lado o aspecto de rede (*réseau*) das relações produtivas dos saberes-poderes cujas articulações, sobretudo a partir do que Foucault chama de idade clássica, teriam produzido transformações substanciais nos mecanismos de poder, dando origem, então, à era do bio-poder. Agamben volta-se, como bem explicita seu léxico, à estrutura e ao lugar próprio da política, recorrendo, inclusive, ao termo “originário”, que é bastante estranho a Foucault para quem, como nos lembra Deleuze,²⁰⁴ o que vale é a “regularidade” interna a um regime historicamente situado. Apesar disso, se o dispositivo parece perder esse aspecto de rede, seu aspecto produtivo continua intacto: “os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem *produzir* o seu sujeito” (AGAMBEN, CD, p. 38. Grifo nosso). Mais corretamente seria dizer que em vez de privilegiar isso que Foucault chama de saber-poder, Agamben se debruça sobre a história das tecnicizações conceituais. O poder e o saber, que evidentemente para Agamben também estão

²⁰³ Não desenvolveremos em detalhes as implicações dessa oposição entre “hermenêutica biopolítica” e “dispositivo biopolítico”, mas vale notar que a hermenêutica biopolítica é como nos referimos à abordagem de Roberto Esposito, que lança a interrogação sobre a biopolítica a partir de uma contradição semântica interna ao conceito. Essa abordagem hermenêutica, ao nosso ver, é divergente daquela de Giorgio Agamben, apesar de Esposito também ter um diálogo importante com a obra de Yan Thomas e de, por vezes, também pensar a partir de uma abordagem dos dispositivos, como no caso do dispositivo da pessoa.

²⁰⁴ “Em toda a sua teoria da enunciação, Foucault recusa explicitamente a ‘originalidade’ de um enunciado como critério pertinente, pouco interessante” (DELEUZE, 2003, p. 422).

imbrincados, servem de fundamento às práticas separatórias nos diferentes âmbitos que coordenam a vida social. Em segundo lugar, Agamben aposta numa imbricação muito mais forte e explícita entre poder soberano e biopolítica do que Foucault: enquanto o filósofo francês atrela o surgimento da biopolítica à emergência da noção de população e ao corpo-espécie, Agamben relaciona a biopolítica à forma originária de captura da vida pelo poder soberano. Em terceiro lugar, a biopolítica para Agamben não se limita a um fenômeno histórico, mas observa um tipo de *operação* constante no pensamento ocidental que extravasa o jurídico ou o político, ou melhor, que atua a partir da zona de indistinação das categorias clássicas, tais como poder e violência, fato e norma, casa e cidade, público e privado. Em quarto lugar, se Foucault destaca a formulação “fazer viver e deixar morrer” como a insígnia da biopolítica, em oposição ao “fazer morrer e deixar viver”, característico do poder soberano, Agamben parece menosprezar essa distinção²⁰⁵, interpretando a biopolítica como tanatopolítica²⁰⁶, isto é, como política que regula a vida por meio da morte, deixando de lado todo o aspecto de incentivo, proliferação e difusão da vida condizente com o que Foucault entende por biopolítica. Para o filósofo italiano, a fórmula foucaultiana que descreve de forma paradigmática as duas formas de poder – poder soberano e bio-poder – se não entram de fato numa zona de indistinação, ao menos atuam de forma concomitante e dependente, o que lhe permite efeitos ainda mais tenebrosos que o da ameaça de morte. Refiro-me aqui ao *fazer sobreviver*. Somos levados então a entender que a biopolítica é, ao mesmo tempo, tarefa

²⁰⁵ Romandini faz uma importante observação nesse sentido: “A riqueza primordial do conceito de biopolítica de Foucault consiste, sem dúvida, no múltiplo jogo de intensidades possibilitado pelos pares conceituais de fazer morrer-viver e deixar viver-morrer, conforme estes sejam oportunamente combinados em suas distintas manifestações históricas. Todavia, esta potencialidade do paradigma biopolítico se perde completamente com Agamben, e o conceito de “biopolítica” passa, sem registro de inventário por parte do autor, e sem que isso tenha sido suficientemente sublinhado até o momento, a tomar um matiz completamente unidimensional” (2013, p. 21). É em *O que resta de Auschwitz* que Agamben nos proporciona algumas linhas bastante elucidativas de sua posição acerca das fórmulas foucaultianas: “entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência” (AGAMBEN, RA, p. 156). Para uma bastante interessante interpretação do “sobrevivencialismo” como índice da vida, não apenas nos campos de concentração, mas também nas sociedades contemporâneas espetaculares. Cf. PELBART, 2013, p. 25-34.

²⁰⁶ Isso, ao menos nos primeiros volumes da série *Homo sacer*. É verdade que a partir de *O reino e a glória* a biopolítica parece ganhar novos contornos em função do surgimento de uma certa noção de governo ainda praticamente inexistente em *O poder soberano e a vida nua* ou *O que resta de Auschwitz*. Apenas em *Estado de exceção* a ideia de governo surge, mas ainda sem a centralidade que ele adquire em *O reino e a glória*.

e fundamento do poder soberano, e que com ele se articula os moldes de uma verdadeira máquina governamental.

Nesse sentido, Agamben, sobretudo no volume inaugural da série *Homo sacer*, busca a origem biopolítica de nosso pensamento jurídico-político, o que o leva a pensar não apenas o modelo biopolítico do poder, mas também o ponto oculto de intersecção entre as técnicas biopolíticas e o modelo jurídico-institucional de poder. É também nesse campo de investigação aberto por Agamben que nossa pesquisa se concentra. Porém, ao contrário do que já fizemos em outra ocasião (Cf. BRUM NETO, 2016), o objetivo agora será o de pensar não tanto o polo do Reino, isto é, da soberania, mas antes de tudo o polo do governo. O nosso interesse é justamente o de pensar o direito enquanto um *dispositivo biopolítico*, ou ainda, como *técnica biopolítica*. Isto é, pensar o direito não tanto como algo oposto ou diverso das técnicas de regulação das populações, mas antes pensá-lo em sua articulação com a vida, como algo imanente às estratégias biopolíticas de governo da vida; pensar a lei não tanto no sentido das instituições de justiça ou de aparelhos de Estado, mas sob o que poderíamos chamar com base nas análises de Foucault de um tornar-se norma da lei.²⁰⁷

É nesse aspecto que podemos encontrar complementaridades entre as reflexões de Giorgio Agamben e de Yan Thomas. Também o historiador do direito romano parece pensar as formas legais e as tecnologias políticas sem uma demarcação precisa entre dois âmbitos distintos, de modo a pensar o direito não tanto em seu caráter fixo, estável e codificado das leis, mas antes de tudo a partir do que Pierre Thévenin nomeou de *infrajurídico* (THÉVENIN, 2014). Nesse sentido, o que interessa a Thomas no direito são, antes de tudo, os sistemas de expedientes, de medidas, de circunstâncias, suspensivas, provisórias, semijurídicas ou ainda *infrajurídicas* provenientes do jogo de ajustes práticos, muito instáveis e impuros que se relacionam diretamente com as malhas do poder e com as estratégias políticas. Ou seja, a ênfase aqui recai não tanto nas instituições de poder, mas antes nas “técnicas de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a

²⁰⁷ “Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. Em relação às sociedades que nós conhecemos até o século XVIII, nós entramos numa fase de regressão jurídica” (FOUCAULT, 1976, p. 190).

família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades)” (FOUCAULT, 1976, p. 185).

É no texto *Le sujet de droit, la personne, la nature* onde Thomas explicita de modo mais evidente, talvez não tanto sua adesão à biopolítica como horizonte fundamental de suas próprias investigações, mas ao menos a pertinência dela enquanto registro para a compreensão das estratégias e mecanismos por meio dos quais o direito cada vez mais se assenhora da vida e da morte. Em suas próprias palavras: “esse furor contra os direitos subjetivos nos impede de ver outros perigos além daqueles falsamente atribuídos à validação legal do desejo. Deixamos de preocupar-nos com uma evolução completamente diferente, que concerne, antes, à biopolítica” (THOMAS, 1998, p. 89). Após uma primeira menção a Agamben em nota de rodapé a respeito da distinção paradigmática entre *bíos* e *zoé*, Thomas resume com suas próprias palavras transformações pelas quais a relação entre vida e poder passou:

Trata-se do deslocamento contemporâneo dos limites aquém dos quais a vida não é mais protegida. Ontem, o sacrifício humano tocava os seres definidos por sua inscrição na esfera de um poder: poder de vida e de morte do pai sobre seus filhos, do monarca sobre seus sujeitos, sacrifício da vida que o amor patriótico exigia. Hoje, é a fraqueza orgânica de certos seres que os destina a ser naturalmente sacrificáveis – a fraqueza de seres situados nos confins da vida. No princípio, os embriões antes do nascimento; no fim, os que se encontram em coma irreversível, verdadeiros reservatórios vivos de órgãos depois que os avanços realizados nas técnicas de transplante induziram uma nova definição da morte como morte cerebral (THOMAS, 1998, p. 89)

O núcleo desse texto de Thomas consiste numa crítica daqueles que fazem do sujeito de direito uma categoria capaz de explicar a técnica do direito. As transformações contemporâneas a que Thomas se refere exigem ser compreendidas num quadro de inteligibilidade que leve em conta as relações entre poder e vida, o que requer, por sua vez, que essas transformações sejam apreendidas no registro de uma temporalidade alargada, ao longo de uma perspectiva cuja evolução ultrapasse as manifestações apenas recentes. Isso, aliás, pode ser entendido como uma concordância em relação à ultrapassagem dos limites

temporais da biopolítica foucaultiana rumo à antiguidade clássica.²⁰⁸ É aí que Thomas sugere que a perspectiva adotada seja a da biopolítica. (THOMAS, 1998, p. 89)

Não mais tão distante de Foucault, portanto, buscamos uma concepção de direito diferente daquela vigente nos positivismos jurídicos. Entendemos aqui o fenômeno jurídico como um produto de técnicas e artifícios que respondem a objetivos disciplinares e preocupações governamentais (THÉVENIN, 2014, p. 63). Isto é, o direito não apenas como estratégia de legitimação do edifício jurídico-soberano, mas em sua acepção normalizadora. Não que Agamben deixe de lado o aspecto fundamental em que consiste a legitimação do edifício jurídico-soberano; aliás, toda a investigação sobre a glória, entendida como “zona em que circulam aclamações, cerimônias, liturgias e insígnias” (AGAMBEN, RG, p. 208)²⁰⁹ consiste numa detalhada arqueologia dos modos profanos pelos quais se reveste a força e eficácia jurídica e governamental de sua áurea de legitimidade. Aqui, porém, tendo em vista a arqueologia política da técnica de governo, a ênfase recai não sobre esses mecanismos de sustentação da *auctoritas*, tampouco sobre a relação fundamental entre a lei e a norma; se pudermos aproximar as investigações de Agamben e de Thomas, essa proximidade nos auxiliará a retomar o direito na chave de leitura dos procedimentos de normalização, ou melhor, de governamentalização da vida.²¹⁰ Tratamos aqui, portanto, não tanto da teologia política, mas antes da teologia econômica. É apenas apreendendo direito e vida a partir da pragmática de sua articulação que poderemos entender os fenômenos de normalização da vida, bem como a tendência de uma juridificação (*giuridificazione*) moderna crescente e

²⁰⁸ Há diversos autores que realizam esse prolongamento temporal das análises biopolíticas em direção à antiguidade. Destaco, além, é claro, de Agamben e Esposito, os diversos trabalhos de Mika Ojakangas sobre biopolítica.

²⁰⁹ Sobre a questão das aclamações, Cf. NASCIMENTO, 2014, p. 93-107; OLIVEIRA, 2020, p. 95-146.

²¹⁰ Foucault faz uma importante distinção entre o que ele entende fazer em relação à teoria do direito de Kelsen, que pode ser resumida no seguinte parágrafo entre uma preocupação com a “normatividade” (Kelsen) e com as “técnicas de normalização” (Foucault). Em *Segurança, território e população* Foucault afirma: “Vocês conhecem melhor do que eu a nefasta sorte da palavra “normalização”. O que não é normalização? Eu normalizo, tu normalizas, etc. Vamos tentar descobrir, ainda assim, alguns pontos importantes nisso tudo. Em primeiro lugar, um certo número de pessoas que tiveram a prudência, nestes dias, de reler Kelsen percebeu que Kelsen dizia, demonstrava, queria mostrar que entre a lei e a norma havia e não podia deixar de haver uma relação fundamental: todo sistema legal se relaciona a um sistema de normas. Mas creio que é preciso mostrar que a relação entre a lei e a norma indica efetivamente que há, intrinsecamente a todo imperativo da lei, algo que poderíamos chamar de uma normatividade, mas que essa normatividade intrínseca à lei, fundadora talvez da lei, não pode de maneira nenhuma ser confundida com o que tentamos identificar aqui sob o nome de procedimentos, processos, técnicas de normalização. Diria até, ao contrário, que, se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem, portanto, por papel e função - é a própria operação da lei - codificar uma norma, efetuar em relação a norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é mostrar como, a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização” (2008, p. 74).

imediate da vida. Tendo isso em mente, o que orientou a presente investigação foi tentar entender em que sentido o direito pode ser visto como um *dispositivo biopolítico*.

Mas o que qualifica um dispositivo como biopolítico? Como visto anteriormente, amparado nas digressões agambenianas sobre o mistério de economia em *O reino e a glória*, bem como em *O que é o dispositivo?*, podemos entender que, para Agamben, *o dispositivo é aquilo que dissocia, porém ao mesmo tempo relaciona, duas coisas*. Retomando o núcleo que deve ser retido daquilo que propusemos como leitura do dispositivo em Agamben, destacamos: um dispositivo é uma articulação. Um dispositivo biopolítico, portanto, seria aquilo que opõe, mas, ao mesmo tempo, conecta a vida à norma, à regra ou à lei.²¹¹ O essencial desse raciocínio é que essa conexão entre os dois elementos nunca implica uma coincidência entre eles. O dispositivo, afirma Chignola, “organiza uma cisão” (2017, p. 204) que pretende manter dissociada, porém articulada. Pensar alguma coisa a partir de um dispositivo no registro agambeniano significa, então, manter os termos da relação numa articulação, mantendo, ao mesmo tempo, sua heterogeneidade; é pensar a relação entre os termos sem confundi-los ou recair numa identidade sintetizadora; é também pensar os termos em questão a partir de uma perspectiva não substancialista, mas ficcional, no sentido de algo que foi meticulosamente elaborado ao longo do tempo, sobretudo por especialistas. É nesse sentido que devemos entender a ideia de “captura da vida” pelo direito, sobretudo pela forte afirmação de Agamben, segundo a qual, “nos termos de Yan, o direito assegura seu controle sobre a vida por meio da exclusão da *fictio* que é a vida nua” (AGAMBEN, DV, p. 18). Tanto

²¹¹ Não é nosso objetivo neste trabalho aprofundar o debate em torno da natureza das regras monásticas. Deixamos, no entanto, registrado que esse debate consiste num ponto importante a ser desenvolvido em outra oportunidade. Em um texto escrito em homenagem a Yan Thomas, Agamben nos relata uma questão central em suas discussões com o romanista e com Emanuele Coccia. Segundo Agamben: “Recordo-me, assim, de escutar, em março de 2007 na EHES, um seminário de Yan sobre esse tema [regras monásticas], onde ele já avançava a tese da natureza não jurídica das regras, que para ele pareciam provir mais dos *mores* que do *ius* (...) Um mês depois, nós nos encontramos em Veneza e, com Emanuele Coccia, fizemos um pequeno seminário privado sobre o mesmo assunto. Mais uma vez, a tese de Yan, nesse sentido oposta à de Emanuele, era a de que não era preciso tomar as regras monásticas como um fenômeno propriamente jurídico. Eu retomarei minha posição, que era próxima daquela de Yan, sem, contudo, coincidir com ela. A reticência de Yan em inscrever as regras no registro do direito se dava por razões profundas, as quais vale a pena esclarecer, pois – por intermédio da relação entre a forma de vida dos monges e a regra – elas concerniam a ideia que Yan se fazia da relação entre direito e vida” (AGAMBEN, VD, p. 249). Tudo leva a crer que a divergência de Coccia com Agamben e Thomas compreende a concepção de normatividade em questão. Segundo Coccia, a normatividade pode ser compreendida como “um conjunto de normas cujo objeto é a vida humana em sua totalidade, e não apenas a ação discreta ou a interação entre sujeitos (i.e. litigações) (...) Conselhos, recomendações e advertências foram considerados como ‘legais’ como regras, ordens e obrigações. A perseguição pertencia à tarefa da lei tanto quanto a execução. Como veremos, a oposição entre o obrigatório (*pareceptum*) e o consultivo (*consilium*) é interna ao direito ocidental, e não coincide com a oposição entre o jurídico e o não jurídico” (COCCIA, 2018, p. 133).

Agamben quanto Thomas procuram entender de que modo vida e direito são articulados, isto é, “a divisão – e, ao mesmo tempo, a possível confusão – entre direito e vida” (AGAMBEN, DV, p. 8).

Para isso, buscaremos agora detalhar a leitura que Agamben faz de um texto de Thomas, a fim de lançar luz sobre um dos momentos privilegiados da confecção dessa articulação entre direito e vida.

3.3.2 *VITAE NECISQUE POTESTAS*

Wir denken das »Politische« römisch, d. h. imperial
– Martin Heidegger

Em *A vontade de saber*, Foucault retoma o problema da lógica jurídica do poder que se restringe, segundo sua leitura, a uma acepção negativa e repressiva.²¹² Como bem se sabe, o objetivo de Foucault é destacar um aspecto que ficara de lado nas teorias tradicionais do poder. Esse é o aspecto fomentador, incitador, difusor e produtor do poder, que por se concentrar sobre a vida biológica, sobre a vida da espécie, receberá o nome de bio-poder. Mas o que mais nos interessa aqui é essa concepção negativa do poder, que é associada pelo filósofo francês ao poder soberano e que se define pelo direito de vida e de morte sobre os súditos²¹³. Numa rápida explanação acerca da origem arcaica desse direito de vida e morte, no último capítulo do livro de 1976, intitulado *Direito de morte e poder sobre a vida*, Foucault remete ao antigo *patria potestas*, instituto do direito romano que concedia ao pai o direito absoluto de “dispor” da vida de seus filhos e escravos. (FOUCAULT, 1976, p. 177). Apesar de Foucault entrever aqui uma possível analogia ou relação metafórica entre o poder do *pater* e o poder soberano, como passaremos a ver agora em mais detalhes, é somente

²¹² Referimo-nos aqui à imagem do direito a que Márcio Alves da Fonseca, em *Michel Foucault e o direito* chamou de “primeira oposição entre direito e normalização” (FONSECA, 2012, p. 95).

²¹³ Segundo Campbell, essa ênfase do aspecto negativo do poder acontece, em Agamben, justamente por ele pensar a biopolítica à luz da questão da técnica em Heidegger. Uma das questões centrais da conferência de Heidegger é a questão da “salvação” possível diante do diagnóstico totalizante da *Gestell*, que cada vez mais aparece como o único modo de desvelamento das coisas. A declinação tanatopolítica de Agamben corresponde à seleção do tipo de homem que será salvo (CAMPBELL, 2011, p. 37). Campbell faz uso da distinção de Esposito entre poder “sobre a vida” e poder “da vida” para distinguir um poder que captura, domina e governa a vida (uma vertente tanatopolítica, portanto) e uma acepção positiva do poder que emana da vida (uma biopolítica afirmativa). Cf. ESPOSITO, 2010.

Agamben que, tendo recurso ao texto de Thomas, consegue explicar a especificidade que faz do poder do *pater* servir de “célula originária” do poder soberano, restituindo a ele seu verdadeiro lugar de paradigma.²¹⁴

Nesse sentido, de acordo com Agamben, é preciso remontar justamente à expressão latina que captura o essencial do já revelado no subtítulo de Foucault: “a primeira vez, porém, [diz Agamben] que na história do direito, deparamos com a expressão ‘direito de vida e morte’, é na fórmula *vitae necisque potestas*, que não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens” (AGAMBEN, 2010, p. 88).²¹⁵ De fato, também Esposito não deixa de confirmar esse aspecto do pensamento romano: “não somente os *fili* podiam, ao menos na fase arcaica, ser mortos, expostos ou vendidos ao arbítrio do *pater*, como também, em caso de venda, continuavam sob seu poder pelo menos até a terceira cessão” (ESPOSITO, 2019b, p. 119). O importante dessa noção – e é nisso que o artigo de Thomas contribui de forma original – é que essa instituição de Roma não se restringe à jurisdição doméstica, mas, “mesmo irrompendo imediatamente e

²¹⁴ Agamben faz uma importante observação em *Signatura rerum* sobre o caráter não metonímico, mas antes metafórico, ou, como Agamben pretende ainda defender, sobre o valor de paradigma propriamente dito da história em Foucault. Segundo Agamben, a observação de que Foucault teria libertado a historiografia do domínio exclusivo dos contextos metonímicos só está correta se for esclarecido que “não se trata de metáforas, e sim de paradigmas no sentido mencionado, que não obedecem à lógica do transporte metafórico de um significado, mas àquela analógica do exemplo. Não lidamos aqui com um significante, que é ampliado para designar fenômenos heterogêneos em virtude de uma mesma estrutura semântica; mais parecido com a alegoria do que com a metáfora, o paradigma é um caso individual que é isolado do contexto do qual faz parte apenas na medida em que ele, exibindo a própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade é constituída por ele mesmo. Assim, dar um exemplo é um ato complexo, que supõe que o termo que serve de paradigma esteja desativado de seu uso normal, não para ser transferido para outro âmbito, mas, ao contrário, para mostrar o cânone daquele uso, que não é possível exibir de outro modo” (AGAMBEN, SR, p. 22-23).

²¹⁵ É importante notar que em Gaio a fórmula aparece relacionada propriamente ao escravo, e não aos filhos. Na *Institutas*, Gaio 1,52, lemos: “Os escravos estão, pois, sob o poder dos seus proprietários. E esse poder é, de fato, do *ius gentium*, por podemos observar de maneira invariável junto a todos os povos que os proprietários têm o poder de vida e de morte sobre seus escravos; e tudo aquilo que for adquirido pelo escravo é adquirido para o seu proprietário”. Segue no original: “*In potestate itaque sunt servi dominorum. quae quidem potestas iuris gentium est: nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem esse; et quodcumque per servum acquiritur, id domino acquiritur*” (também em *Dig.* 6,1,1). Após empregar a expressão *vitae necisque potestatem* em relação ao escravo, lemos, em relação aos filhos, que “estão igualmente sobre nosso poder os nossos filhos” (GAIO, 1, 55). Yan Thomas realiza uma leitura minuciosa a respeito do emprego dessa fórmula em relação aos filhos e aos escravos. Duas coisas merecem nota nesse sentido: primeiro, que há uma distinção entre “fazer morrer” e “dar a morte”, a qual não passou incólume por Foucault, que também exprime essa diferença diferenciando “fazer morrer” e “rejeitar na morte” [*rejeter dans la mort*] (FOUCAULT, 1976, p. 181); segundo, que essa distinção é devida a uma outra, a do fato em relação ao direito. Nesse sentido, escreve Thomas: “a diferença entre matar seu escravo e seu filho se reduz, no primeiro caso e em geral, a se tratar do fato, enquanto que no segundo e apenas em Roma, se trata do direito. Não se trata, portanto, de matar, mas do poder de dar a morte [*du pouvoir de donner la mort*] por meio do que, e apenas por meio do que, se define a *patria potestas*.”

unicamente da relação pai-filho ela desempenha um ofício público” (AGAMBEN, PS, p. 88-89). É precisamente nesse sentido que Agamben parece seguir Thomas e destacar uma característica importante do poder soberano, a qual só poderia ser vista numa apreensão conjunta das formas legais com as tecnologias políticas: segundo Agamben, o poder de vida e morte dessa expressão é muito mais do que uma mera metáfora ou analogia: “o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária” (AGAMBEN, DV, p. 15). O *pater*, segundo Agamben e Thomas, tem seus discursos e suas representações ligadas às estruturas de parentesco, mas também às instituições públicas romanas.²¹⁶

De acordo com Thomas, a expressão *vitae necisque potestas* visava particularmente o poder incondicional do *pater* sobre os filhos homens (varões), o que, de forma alguma, pode ser confundido com o poder de matar conferido “ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda menos com o poder do *dominus* sobre seus servos” (AGAMBEN, PS, p. 88). Ele é “absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa” (AGAMBEN, PS, p. 88). O deslocamento operado por Agamben, portanto, visa mostrar que a caracterização do poder a partir do domínio sobre a vida e a morte se deu, no âmbito do direito, *originariamente* com a expressão *vitae necisque potestas*, fazendo dela um ponto de partida a seu ver mais estratégico para a compreensão do que há de mais original no poder soberano, sobretudo, pelo fato de que ela nos permitiria observar a dimensão propriamente política do poder paterno em Roma. De acordo com Thomas, a *vitae necisque potestas*:

não pode ser interpretada fora do direito paterno que é tanto público quanto privado que transcende as divisões do pensamento jurídico moderno (...) No início o problema é jurídico. Um *pater familias* não é apenas chefe de um *domus*. Ele é também investido de uma função de Estado (...) A relação pai-filho é, então, singular: ela é ao mesmo tempo doméstica e política, privada e pública. Se não levarmos em conta essas estruturas jurídicas elementares corremos o risco de tomar Roma por Atenas, de crer que todos os cidadãos seriam iguais perante a lei. O direito público romano tem como sujeitos de pleno exercício apenas os pais, quer dizer os *sui iuris*: os outros cidadãos, que são filhos, tem acesso à vida pública apenas por meio (*voluntas patris* ou *peculium*) dos primeiros (THOMAS, 1982, p. 528-529).

²¹⁶ “É então legítimo levantar a hipótese de que para além de um simples uso metafórico do termo *pater*, a paternidade, suas representações, seus discursos se constroem em Roma, ao mesmo tempo, nas estruturas do parentesco e nas instituições” (DUBOULOZ, 2018, p.1).

Como sabemos, a vida sagrada, isto é, a vida contra a qual não se pode cometer homicídio – pois sua morte não surte consequências jurídicas - ou levar a sacrifício é retida por Agamben como aquilo que caracteriza a vida sob o jugo do poder soberano. A vida do filho varão é tomada como o paradigma da vida que está sujeita a um momento de indecidibilidade e de indeterminação expressa por uma dupla excepcionalidade, que não se exerce apenas no âmbito da casa ou da cidade. É nesse sentido que Agamben interpreta a ida do filho varão em Roma como uma das figuras que pode ser abarcada pela noção de vida nua²¹⁷. Segundo Agamben,

Yan mostrava que justamente a fórmula *vitae necisque potestas* era também a única aparição do termo “vida” como conceito jurídico no direito romano. Nessa fórmula, todavia, vida é apenas a contraparte e quase a sombra de *nex*, isto é, do poder de matar sem derramamento de sangue. Segundo a demonstração de Yan, que a vida comparecesse no direito somente por meio da possibilidade da morte violenta era uma inesperada confirmação das teses sobre a vida nua que eu estava desenvolvendo em *Homo sacer*. Na mesma página, uma nota confirmava o caráter excepcional dessa inscrição da vida na ordem do direito: ‘No Digesto vida é o fato biológico de viver ou o modo de vida; não é, em nenhum caso, um conceito jurídico’. (AGAMBEN, DV, p. 7).

Aqui também podemos compreender que, ao contrário da estratégia de Foucault, trata-se, para Agamben, de situar desde essa origem no direito romano, ou, ainda mais precisamente, desde a criação de um sentido especificamente técnico-jurídico da noção de vida, algo que permanecerá na história de nossa tradição jurídico-política, mesmo que de forma mais ou menos consciente. Trata-se, portanto, de perceber, assim como procuramos deixar claro no capítulo sobre a noção de dispositivo, a importância da distinção entre *Sinn* e *Bedeutung*, o primeiro correspondendo a “sentido” e o segundo à “extensão analógica da denotação”. Essa distinção é importante tendo em vista, justamente, a localização desses momentos instituidores e inaugurais, criadores e doadores de sentidos aos termos. O trabalho de Agamben consiste em certa medida em corrigir, por meio dessa advertência linguística, a confusão entre *Sinn* e *Bedeutung* cometida pelos comentadores. Trata-se, para ele, de marcar, com o máximo de precisão possível, o momento em que um termo *ganhou um sentido*, em

²¹⁷ Nas palavras de Dubouloz “Aquém da instituição de normas positivas e de um pacto social através da *potestas* peterna, o ordenamento jurídico-político apreendia indivíduos por um duplo movimento contraditório de inclusão e de exclusão: de um lado, estar sob a potência paterna é a condição necessária à integração à cidade, do acesso à vida no sentido político, e não apenas biológico do termo; de outro, essa politização do indivíduo – do filho, aqui – faz-se ao custo de um abandono da vida ao ordenamento jurídico-político, de uma redução nas mãos de seu pai a isso que Agamben chama de ‘vida nua’” (DUBOULOZ, 2018, p. 8)

vez de ter ocorrido apenas o *mero traslado* de um conceito de um âmbito para outro. O momento em que um termo ganha um novo sentido num novo âmbito é anunciado por Agamben, tanto no caso da *oikonomia* em *O reino e a glória*, como no caso da palavra *vita* em *Homo sacer*, pelo anúncio de que este determinado termo se tornou *terminus technicus* nesse novo âmbito.

Amparando-se em Thomas, Agamben atribui à vida do filho varão em Roma o estatuto de paradigma do poder soberano, demarcando essa particular descontinuidade entre Atenas e Roma como um dos sintomas de uma novidade. Os juristas romanos, povo que de acordo com Arendt, talvez tenha sido o mais político que conhecemos (ARENDR, 2017, p. 9), fizeram muito mais do que traduzir para o latim os termos gregos *zoé* e *bios*. Lembremos aqui brevemente o início do texto *Forma-de-vida*, que introduz *Meios sem fim*:

Os gregos²¹⁸ não tinham um termo único para exprimir o que entendemos pela palavra *vida*. Serviam-se de dois termos semântica e morfológicamente distintos: *zoé*, que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses), e *bios*, que significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Nas línguas modernas, em que essa oposição desaparece gradualmente do léxico (onde é conservada, como em *biologia* e *zoologia*, ela não indica mais nenhuma diferença substancial), um único termo – cuja opacidade cresce proporcionalmente à sacralização de seu referente – designa o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inúmeras formas de vida (AGAMBEN, MF, p. 13).²¹⁹

Ao transportar o termo vida para a fórmula *vitae necisque potestas*, a noção de vida é instituída numa nova relação com direito, relação essa que acresceria à vida um sentido propriamente jurídico ausente nas reflexões jurídicas precedentes. Divergindo de Arendt, portanto, que chega a afirmar em *A condição humana* que “jamais existiu um domínio público entre os membros de uma família” (ARENDR, 2017, p. 66), Agamben mostra que o

²¹⁸ Em *Uso dos corpos*, Agamben avança algumas considerações importantes que parecem dar uma resposta às célebres críticas como a de Derrida em *A besta e o soberano* à oposição entre *bios* e *zoe*, que é ponto de partida de Agamben.

²¹⁹ Em seu texto *Le sujet de droit, la personne e la nature* Thomas chancela a leitura de Agamben: “Sobre esse conceito de vida organizada, por oposição à vida puramente animal, ou ‘vida nua’, ver G. Agamben, *Homo sacer*, trad. fr. Paris, 1996. A oposição de *bios* e de *zoé* confere à língua grega, aqui, valor paradigmático. Em contrapartida, a expressão supostamente romana ‘instituir a vida’ (*vitam instituere*), frequentemente utilizada por P. Legendre para designar o discurso europeu naquilo que o funda e daz lei, não tem estritamente nenhum eco em latim, e menos ainda em direito romano: essa fórmula não é atestada por nenhum texto” (THOMAS, 1998, p. 86).

poder soberano foge à regra das distinções que Arendt indicava como axiomáticas e evidentes em si mesmas na antiguidade, encontrando na relação pai-filho, em Roma, a prova disso.

Com suas incursões pelo direito romano, Agamben quer sugerir uma alternativa à fundação do poder político no Ocidente, que privilegia (ou denuncia) seus elementos constitutivamente jurídicos. O vínculo político originário não seria nem o da lei positiva, nem o do pacto social, mas a relação entre o poder soberano e a vida nua, e que encontra no direito romano uma de suas formulações mais paradigmáticas. Talvez, como nenhum outro meio, tenha sido pela romanística que esse legado tenha permanecido como impensado e como assinatura da tradição, que marca as relações entre poder e vida até os dias de hoje. É a vida enquanto detentora não mais meramente de um sentido biológico ou social, mas também de um sentido jurídico que surge como o fundamento de um vínculo entre direito e vida que vem se acentuando cada vez mais ao longo dos séculos. Não apenas o *homo sacer*, mas já também o filho homem é, aos olhos das instituições jurídico-políticas romanas, vida nua.

Por meio dessa recuperação de um sentido propriamente jurídico da vida, que não se deixa apreender pelas categorias do público ou do privado, do doméstico ou do político, mas que emerge precisamente dos pontos de indistinção das categorias tradicionais do pensamento político, Agamben pode tratar das descontinuidades entre o mundo helênico e o mundo romano.²²⁰

²²⁰ Temos abordado ao longo deste trabalho inúmeras conexões entre o pensamento grego, sobretudo a partir dos trabalhos de Aristóteles, e o direito romano, notadamente a partir da arqueologia da técnica jurídica de que fala Thomas. Essa conexão, no entanto, não deve ser entendida como uma concordância; pelo contrário, muitas vezes ela é o exato oposto, como veremos com a figura do escravo. Porém essa comparação entre o pensamento de Aristóteles e o *Corpus iuris civilis* pode nos fornecer ao pensamento muito mais do que Agamben nos oferece em seus trabalhos. No caso da relação entre direito e linguagem, sobretudo no que diz respeito ao estatuto da natureza que aí parece estar em jogo, não parece ser inócua a comparação com o livro I do *Digesto*, onde encontramos uma definição de direito natural, que sob as lentes de Thomas ganham ainda mais força para pensarmos a técnica do direito. Consta do §3 do *Digesto*: “O direito natural é aquele que a natureza ensinou a todos os animais que nascem na terra e no mar, e também às aves. Daqui provém a união entre o macho e a fêmea a que nós chamamos de matrimônio, daqui decorre a procriação dos filhos e a sua educação. Na verdade, vemos que os restantes animais, mesmo as feras, parece terem uma noção deste direito. Aquilo que distingue o direito natural das gentes é fácil de entender, pois que ele é comum a todos os animais e este apenas aos homens” (ULPIANO, apud GLISSANT, 1995, p. 97). Segue o original: “*Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censer*”. Thomas interpreta isso da seguinte forma: “Quando um texto de Ulpiano, jurista do século III e texto comentado de modo contínuo pelos civilistas dos séculos XII e XVIII, diz, por exemplo, que o direito natural engloba os homens e os animais, porque a eles é comum a reprodução sexuada, ele logo acrescenta que apenas os homens conhecem o casamento e a filiação, ou seja, uma série de presunções e de ficções que não existem na natureza” (THOMAS, 1998, p. 106). A mudança de perspectiva

Há ainda um outro aspecto que não deve ser menosprezado. O surgimento de um acréscimo de sentido (além do biológico ou social) ao termo vida acontece, no âmbito do direito, de forma articulada com o poder de morte. Segundo Agamben “nessa fórmula [*vita necisque potestas*], todavia, vida é apenas a contraparte e quase a sombra de *nex*, isto é, do poder de matar sem derramamento de sangue” (AGAMBEN, DV, p. 9). *Nex* aqui diz respeito à possibilidade de morte violenta, porém, sem derramamento de sangue. Ao que tudo indica, a constatação de que a vida comparece no direito somente por meio da possibilidade da morte violenta serve para Agamben de confirmação das teses que estava desenvolvendo em *Homo sacer*. O *homo sacer*, vale a pena lembrar, não consiste numa punição ativa, como numa condenação à morte, mas numa espécie de violência radical, que se traduz pela ideia de abandono e de desamparo completo que se dão não sob a forma de uma mera exclusão, mas antes sob a forma de uma exclusão-inclusiva. E uma característica bastante essencial da vida sagrada do *homo sacer* é precisamente a falta de efeitos que teria o seu sangue: incapaz, a uma só vez, de servir ao sacrifício, mas também de servir como indício ou prova de homicídio. Com suas incursões pelo direito romano, Agamben quer sugerir uma alternativa à fundação do poder político no Ocidente. Originalmente não seria nem o vínculo da lei positiva, nem o pacto social, mas o vínculo soberano, quer dizer, o produto que surge da zona de indistinção entre a casa e a cidade, entre o externo e o interno, entre o *oikos* e a *pólis*, entre o privado e o público. Este produto não é a vida natural, mas a vida exposta radicalmente à morte. É ela o elemento originariamente politizado. Por meio dessa genealogia, Agamben quer reforçar a sua tese segundo a qual, apesar de tradicionalmente se considerar a *pólis* como o espaço político por excelência no Ocidente, o paradigma da biopolítica retira da *pólis* esse suposto privilégio, apontando, então, para o campo que se abre entre a casa e a cidade, entre a vida privada e a vida pública como o lugar precípua da fundação política. A ideia de campo pode aqui nos auxiliar na compreensão desse fenômeno de indeterminação, na medida em que ele deve ser entendido não apenas como alusão aos campos de concentração, que marcaram de forma histórica o auge - e não tanto a ruptura como pensa Arendt - do pensamento clássico no século XX, mas também como um espaço de indeterminação de categorias clássicas e modernas (AGAMBEN, PS, p. 182). Como afirmamos no início deste texto, se o objetivo da arqueologia da política ou do direito empreendida por Agamben em *Homo sacer* era encontrar o lugar e a estrutura do poder político ocidental, esse lugar é o

não poderia ser mais radical, entre Aristóteles e o direito romano, tendo em vista que o primeiro postula uma prioridade da natureza, e o segundo uma subordinação da natureza às formas jurídicas, que são linguísticas.

campo enquanto espaço de indeterminação entre dentro e fora, e essa estrutura é a da exceção enquanto dispositivo de articulação ficcional erguido pelas estruturas e fórmulas jurídicas que isolam os termos opositivos, mantendo-os sempre em relação.

Ao nos debruçarmos sobre o direito a partir dessa visão técnica, isto é, muito mais a partir das operações do direito, em detrimento do seu ser, acreditamos ser possível pensar o direito enquanto um dispositivo, isto é, como um dos elementos que reúne saberes e poderes que instituem categorias capazes de tornar nossas vidas governáveis. Dessa forma, talvez desviando um pouco das análises presentes em *Homo sacer* e nos aproximando um pouco mais das análises do governo biopolítico das populações de Foucault, acreditamos que o recurso à reflexão de Thomas nos permita construir mais pontes entre direito e biopolítica, sem precisarmos optar por um ou outro modelo de poder. Após a suspensão foucaultiana do maquinário jurídico – embora essa suspensão nunca tenha sido completa e absoluta, pois sempre tratou de elementos essenciais ao “jurídico”, como a norma, a normalização, por exemplo – podemos, na esteira de Agamben (mas também de Esposito e de Thomas), trazermos à luz o aspecto biopolítico do direito, que no ocidente se desenvolveu na sua função de “máquina disciplinadora e calculadora, capaz de uma completa formalização da vida em toda o seu desdobrar” (SCHIAVONE, 2017, p. 40)

3.4 PERSONA

Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção – Thomas Hobbes

Como a concebo, pessoa (...) é um termo forense que adequa as ações ao seu mérito e, portanto, pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento – John Locke

Apesar da noção de pessoa não gozar de um estatuto de termo técnico nos trabalhos de Giorgio Agamben, é pela lógica e pela história do conceito que podemos encontrar sua pertinência para pensar sua obra. Algo diverso acontece em Roberto Esposito, que trata da noção de pessoa e de impessoal explicitamente (cf. FERRAZ, 2020; ESPOSITO, 2017, p. 203-2014; ESPOSITO, 2007). Em *As pessoas e as coisas*, Esposito dá início à sua reflexão crítica sobre a tradição de que somos herdeiros, colocando em evidência um princípio fundacional da nossa tradição: “Se há um postulado”, diz ele, “que parece organizar a experiência humana desde seus primórdios, é o da divisão entre pessoas e coisas. Nenhum outro princípio possui uma raiz tão profunda na nossa percepção, e também na nossa consciência moral, quanto o da convicção de que não somos coisas – já que as coisas são o contrário das pessoas” (ESPOSITO, 2016, p. 2). O interesse pela obra de Esposito é aqui estratégico, pois sua reflexão sobre a noção de pessoa se nutre dos escritos de Simone Weil, de Marcel Mauss e de Yan Thomas, que são referências compartilhadas com Agamben.²²¹ No caso deste, a reflexão sobre a pessoa toma outros contornos; apesar disso, a partir deste conceito podemos compreender alguns traços da investigação da técnica jurídica em suas investigações políticas, jurídicas e teológicas. Pois, como nos lembra o próprio Mauss, cujo trabalho sobre a noção de pessoa Agamben em mais de uma oportunidade se refere como exemplar: “a ‘pessoa’ é mais do que um elemento de organização, mais do que um nome ou o direito a um personagem e uma máscara ritual, ela é um fato fundamental do direito” (MAUSS, 2003, p. 385): um verdadeiro, para dizer com John Locke, *forensic term*.

²²¹ Poderíamos citar ainda diversos outros, como Heidegger, Bataille, Benjamin, Foucault e Arendt apenas para ficarmos apenas nos mais evidentes.

Podemos, de saída, encontrar um motivo biográfico para um estudo sobre esse conceito na economia do pensamento agambeniano. É bem conhecido o fato de que Agamben dedicara sua tese de láurea em filosofia do direito ao pensamento de Simone Weil.²²² Uma das marcas mais significativas que a crítica de Weil aportou ao pensamento jurídico Ocidental diz respeito precisamente à noção de pessoa. Mas há também um segundo motivo, um verdadeiro motivo, que aqui nos interessa especulativamente: toda a reflexão agambeniana sobre a vida nua ganha inteligibilidade à luz do problema que a noção de pessoa traz junto com a tradição jurídica latina; o conceito de vida nua constitui, por assim dizer, o paradigma de todo esse léxico jurídico-cristão que cada vez mais invade o terreno da moral, impedindo que uma reflexão efetivamente ética tenha lugar. Nossa hipótese, portanto, é que a noção de vida nua possa ser pensada não apenas a partir da noção de *bloß Leben* do ensaio de 1921 de Benjamin, mas também a partir da noção de pessoa, ou melhor, a partir daquilo que *resta* após a operação de isolamento que esse dispositivo realiza.²²³ Assim como a vida

²²² Esse trabalho de Agamben permanece intocado pela fortuna crítica, tendo em vista que Agamben jamais o disponibilizara ao público. Temos apenas acesso ao prefácio ao texto *La personne et le sacré*. Cf. AGAMBEN, 2017. Sobre a relação entre Weil e Agamben ver McCLOUGH, 2007; RICCIARDI, 2009; DE LA DURANTAYE, 2009, p. 21-23; MAROVICH, 2017. Cada um desses autores avança num sentido particular no que toca as possíveis influências de Simone Weil na obra de Agamben. Ricciardi enfatiza a importância das noções de impessoal e de força weilianas no pensamento de Agamben. Para Ricciardi, a noção de vida nua corresponde a uma interpretação válida da “política negativa” proveniente de Weil. De la Durantaye relaciona Weil e Agamben de forma bastante incipiente, restringindo-se a mostrar que há diferenças entre a ideia de “desciação” (en. *decreation*; it. *decreazione*; fr. *décreation*) em Weil e em Agamben. McCLOUGH argumenta no âmbito do pensamento teológico de Weil e Agamben. Segundo ela, uma atenta leitura do conceito desciação torna claro que Weil e Agamben divergem em suas concepções de redenção. Marovich argumenta que há ressonância entre o conceito weiliano de “criatura” e o conceito agambeniano de “vida nua”. Ela o faz a partir de uma outra ressonância também possível, a do conceito de aflição (*affliction*, *malheur*) e a noção de poder soberano. Sua leitura destaca a importância do texto *L’amour de Dieu e de malheur*, presente em *Simone Weil, Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, de 1962. Marovich também reflete sobre a importância do conceito de “desciação” de Weil. Não deve passar despercebido que três desses textos foram publicados antes de 2010, o que limita a detecção da influência de Weil no pensamento de Agamben até uma certa data. Watkins apenas reconhece que o termo “desciação” provém de Weil, mas sua discussão do mesmo se dá muito mais com Deleuze e Derrida, chegando a afirmar que “desciação é, se quiser, a real *Destruktion* heideggeriana. Ela representa a atermativa de Agamben à desciação da metafísica de Derrida” (WATKINS, 2014, p. 173). A presente seção pode ser vista como uma espécie de atualização e prolongamento das intuições desses comentadores.

²²³ Para ser mais preciso, para que o conceito de vida nua agambeniano não seja lido como uma “aproximação instigante, mas talvez apressada” do conceito de Benjamin, como nos aponta Jeane Marie Gagnebin em nota de rodapé à tradução brasileira do texto de Benjamin (Cf. BENJAMIN, 2011, p. 151), acreditamos que uma análise apurada da noção de vida nua seja possível apenas se pensada nesse vórtice de referências weilianas, benjaminianas, mas também heideggerianas, das quais Agamben se ocupou nos anos 1960. Se, por um lado, Agamben se afasta do termo técnico pessoa em favor da noção de vida - passo dado, aliás, antes mesmo, e, portanto, de forma independente, do horizonte da biopolítica - por outro lado, o mais provável é que a opção pelo léxico da vida ecoe efetivamente uma articulação das análises de Benjamin, mas também das de Heidegger, o que sugere de saída um registro mais largo que o da *bloß Leben*. No caso da influência Heideggeriana pela opção pela vida, pensamos, sobretudo, nas análises presentes em *Introdução à fenomenologia da religião*, preleção de 1920/1921, onde Heidegger busca pensar um modo de acesso à vida fática pela fenomenologia

nua é aquela vida de cuja forma fora separada, a pessoa corresponde no ordenamento jurídico àquele elemento que um indivíduo deve conter para que seja reconhecido como membro de uma determinada sociedade – que ao longo do tempo no interior da tradição jurídica passa de uma noção de *sui iuris*²²⁴ àquela de sujeito de direito –, sendo que esse elemento corresponde, desde a origem, àquilo que é *separado e sobreposto* ao indivíduo concreto (*homo*). Essa ideia é bem descrita pelo historiador do direito romano, Yan Thomas, nos seguintes termos: “o direito opera uma verdadeira dissociação dos sujeitos e dos corpos para compor pessoas (*“Le droit opère une véritable dissociation des sujets et des corps, pour composer des personnes”*) (THOMAS, 1998, p. 99).

Se em Agamben é o dispositivo da exceção que isola no vivente homem o sentido jurídico da vida, produzindo por meio dessa violência originária a vida nua, em Esposito a pessoa aparece como mais que um mero conceito: trata-se de um verdadeiro dispositivo performativo que age em nossa cultura desde longa data e cuja potência específica consiste num efeito análogo àquele descrito pela exceção, exposto por Esposito em termos de *separação, seleção e exclusão* (ESPOSITO, 2017, p. 206). Se Agamben, no início de *O poder soberano e a vida nua*, destaca a fundação da *pólis* como exclusão (mesmo que inclusiva) da *zoé* (que se torna vida nua) em favor da *bíos* (privilégio de poucos), em Esposito a “pessoa é o termo técnico que separa a capacidade jurídica da naturalidade do ser humano e que assim distingue cada homem do seu próprio modo de ser – é a não coincidência, ou mesmo a divergência, no homem, do ser em respeito ao seu modo de ser” (ESPOSITO, 2017, p. 207). O corolário dessa leitura também deve ficar evidente: a vida nua corresponde àquilo que foi separado de sua forma qualificada, a qual corresponde, por sua vez, à noção de pessoa, isto é, à parte que formalmente se conferiria proteção. Na economia dos escritos de Agamben, os conceitos antíteses dessa estrutura que cinde o homem e a vida são sobretudo as noções de

hermenêutica. No caso de Benjamin, há muitos outros textos e passagens que apontam para essa ideia de vida nua enquanto aquilo que resta, uma vez operado o isolamento de sua pessoa. No ensaio sobre *O Idiota de Dostoiévski* Benjamin escreve “Mas que vida é essa imortal, se não é a da natureza e nem a da pessoa? Do príncipe Michkin, ao contrário, pode-se dizer que sua pessoa se retira para detrás de sua vida como a flor para detrás de seu perfume ou a estrela para detrás da cintilação” (BENJAMIN, 2011, p. 78).

²²⁴ *Sui iuris* significa “que está fora do poder do *paterfamilias*” ou ainda “de direito seu”. Gaio define em 1, 48 das *Institutas* que “algumas pessoas são *sui iuris* (‘de direito seu’), e algumas estão submetidas a direito alheio” (GAIO, 2020, p. 54). Em 1,49 de suas *Institutas* Gaio esclarece que há três formas de estar submetido a direito alheio. Algumas pessoas estão “sob o poder de um proprietário ou *paterfamilias* (*in potestate*), outras sob o poder marital (*in manu*), outras entregues por seu *paterfamilias*, mediante *mancipatio*, ao poder de alguém (*in mancipio*). No que toca o tornar-se *sui iuris*, lemos em Gaio 1, 127: “Aqueles, no entanto, que estão sob o poder do pai, uma vez morto este, tornam-se independentes (*sui iuris*)” (GAIO, 2020, p. 74). *Sui iuris*, portanto, consiste em não estar sob o poder ou domínio de alguém.

ser-qualquer, de uso de si e de forma-de-vida (apesar de haver passagens onde a imagem do impessoal apareça). Além disso, essa investigação também nos aponta para a importância da noção de sagrado em Agamben numa fase formativa, ainda desprovido do refinamento que esse conceito ganhará ao longo de *Homo sacer*. Tudo isso nos permite perceber que a crítica à vida nua enquanto o fundamento do poder soberano aparece como uma crítica à técnica de isolamento, que ninguém menos que os juristas latinos elaboraram com tanta maestria. (Esse problema também ecoa as reflexões sobre o modo corriqueiro e naturalizado como compreendemos o verbo “ter”, que será objeto de investigação no terceiro capítulo, quando abordaremos as consequências ontológicas e jurídico-políticas de tal verbo).

Como já anunciamos, um nome nesse cenário crítico-genealógico é imprescindível. Trata-se de Simone Weil. A respeito da conexão de sua leitura de Weil e de suas investigações arqueológicas posteriores, Agamben nos relata:

Em todo caso, fiquei então particularmente impressionado com a crítica da noção de pessoa e de direito desenvolvida em *La personne et le sacré*. Foi a partir desta crítica que li o ensaio de Mauss sobre a noção de *persona* e ficou claro para mim o nexo que conjuga intimamente a pessoa jurídica e a máscara teatral e posteriormente a teologia do indivíduo moderno. Talvez a crítica do direito, que nunca mais abandonei a partir do primeiro volume de *Homo sacer*, tenha nesse ensaio de Weil sua primeira raiz (AGAMBEN, AS, p. 51).²²⁵

Percebemos, assim, que a superação do vocabulário jurídico-teológico da pessoa se impõe como tarefa preliminar para se pensar um novo direito, um direito ético, um direito, quem sabe, não-jurídico, extra-jurídico. *Auschwitz*, como se sabe, é pensado por Agamben como o acontecimento-limite dessa experiência ocidental de um *logos* jurídico que separa as coisas de sua forma, adquirindo poder sobre elas, seja pela expropriação do homem daquele atributo que lhe torna humano, seja pela imputação²²⁶, que corresponde à capacidade do

²²⁵ A relação entre os textos de Weil, Thomas e Mauss é feita indiretamente por Agamben, via Mauss. No texto *La vie et le droit*, Agamben afirma: “O texto onde Yan reflete com a maior acuidade e mesmo paixão sobre a relação entre vida e direito é sem dúvida sua contribuição ao livro escrito com Olivier Cayla sobre o caso Perruche: *O direito de não nascer* [*Le droit de ne pas naître*] (2002). Toda a “Breve história da noção de pessoa” que Yan aí traça – um texto que, por seu teor filosófico-teológico bem como jurídico, deveria ser lido com o ensaio de Mauss sobre *La notion de personne* – é centrado sobre a ideia que nossa tradição jurídica repousa sobre a separação entre realidade natural e realidade jurídica, causalidade real e imputação – em suma, entre o ser vivo de um lado e sua “pessoa” ou “máscara” jurídica de outro” (AGAMBEN, VD, p. 250).

²²⁶ Em uma passagem decisiva de *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Coccia recupera o tema da *persona* para mostrar de que modo a teologia medieval intensificou em uma direção ontológica o que de início era apenas uma questão política e jurídica – o duplo fictício e imaterial da pessoa – para apresentar o

direito de atribuir responsabilidade a um indivíduo por suas ações (reflexão que ganha espaço em *Karman*).²²⁷ E se *Auschwitz* é o acontecimento-limite dessa experiência, a experiência última na qual culmina a lógica da separação da linguagem jurídica, então a reflexão sobre ela pode ser compreendida como uma tentativa de pensar a partir disso um novo começo, uma nova *terra ethica*, que se erige a partir da imanência da vida e que se projeta para além das instituições teológico-jurídicas: “*que se possa perder dignidade e decência para além de qualquer imaginação, que exista vida na degradação mais extrema, esse deve ser o ponto de partida de uma ética pós-Auschwitz*” (AGAMBEN, QA, p. 76). Essa reflexão também não deixa de ecoar aquelas de Arendt, para quem “o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento” (ARENDT, 2008, p. 341). Assim, onde há *este* direito, não há a *nossa* ética. É tendo em vista esse horizonte que Agamben lança como tarefa a realização dessa “nova ciência”.

3.4.1 POLÍTICAS DO (IM)PESSOAL

Wer Menschheit sagt, will betriegen - Carl Schmitt

Em seu último ano de vida, em 1943, em Londres, Simone Weil escreveu o ensaio *A pessoa e o sagrado*, publicado, no entanto, apenas em 1950, na revista *La Table ronde*, sob o título *La personnalité humaine, le juste et l'injuste*. Somente em 1957 o escrito será republicado com o título *La personne et le sacré* e integrará a antologia de textos conhecidos como *Écrits de Londres*. O objetivo do ensaio é bastante claro desde suas primeiras linhas.

averoísmo como uma oposição a esse fundamento que sustenta todo edifício institucional latino. Sua definição de “pessoa” é plenamente compatível com a de Agamben (e também se reporta a Yan Thomas): “‘Persona’ não era, portanto, nada mais do que o duplo fictício e imaterial que não revelando nada sobre a realidade natural ou somática da vida a que se aplica (não o seu número, não a sua natureza), define, ao contrário, a unidade de imputação na trama da ação jurídica: se trata, assim, de um instrumento jurídico que se põe sobre o espaço de não coincidência entre o sujeito da prática política e o da vida vegetativa” (COCCIA, 2005, p. 211).

²²⁷ “Locke desfaz qualquer nexos residual com o corpo vivo, ligando a pessoa ao princípio de atribuição: para que seja possível definir-se pessoa, é preciso poder provar, para si e para outros, que se é o autor de suas próprias ações e de seus próprios pensamentos. No tocante a tal exigência, não está mais em jogo a relação com um determinado corpo nem a com a alma. O que conta é poder responder pelos atos que foram cometidos, assumindo sua plena responsabilidade. Por esse lado, a pessoa passa a assumir o significado moderno que estamos acostumados a lhe atribuir, o de indivíduo consciente das consequências de seus gestos (ESPOSITO, 2016, p. 37).

Trata-se de problematizar o vocabulário personalista consagrado pela tradição da Revolução Francesa, notadamente na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*.²²⁸ De modo semelhante ao que fará Arendt posteriormente no bastante comentado capítulo de *Origens do totalitarismo*, denominado *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, (Cf. BRUM NETO, 2016),²²⁹ Weil recupera uma clássica crítica marxista à concepção burguesa de direito, o qual implicaria uma cisão entre duas realidades distintas: o homem e o cidadão.²³⁰ Para ela, a distinção entre o homem e sua pessoa (cidadão, nacional) nunca foi inofensiva. Encontramos aí um princípio metodológico importante seu: “lá onde há um grave erro de vocabulário”, afirma Weil, “é difícil que não haja também um grave erro de pensamento” (“là où il y a une grave erreur de vocabulaire, il est difficile qu’il n’y ait pas une grave erreur de pensée” – WEIL, 2017, p. 26). Weil nos indica por meio de um exemplo de que modo essa confusão linguística pode ter consequências absurdas: “se a pessoa humana fosse nele [no homem] o que há de sagrado para mim, eu poderia facilmente lhe arrancar os olhos. Uma vez cego, ele será uma pessoa humana tanto quanto o era antes. Eu não teria de forma alguma tocado na pessoa humana dele. Eu teria apenas destruído os seus olhos” (WEIL, 2017, p. 26).²³¹ Essa ambiguidade e separação aparece de modo bastante semelhante em Esposito, quando ele diz que “pessoa não apenas não coincide com *homo* (...) como se define na diferença em relação a ele” (ESPOSITO, 2017, p.207). Agamben, finalmente,

²²⁸ Esse curto ensaio de Weil deve ser lido junto com sua obra de maior fôlego, intitulada *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Nesse livro, Weil busca lançar as bases de um pensamento para a reconstrução da França do pós-guerra. Na contramão “dos homens de 1789”, Weil privilegia a noção de obrigação e de dever em detrimento da noção de direito. De acordo com sua leitura, os princípios absolutos buscados pela *Declaração* só podem ser alcançados mediante a noção de obrigação (ou dever), a qual, diferentemente da noção de direito, é incondicionada e eterna. A contradição, portanto, identificada por Weil, diz respeito à aspiração a ideais de universalidade por meio de noções da ordem do objetivo, do fático, do terreno, do parcial e do situacional, que descrevem as características do direito. Apenas a obrigação aponta para o absoluto e para o incondicionado

²²⁹ A distinção entre o homem concreto e sua pessoa também fica evidente quando Arendt, numa famosa passagem de *Origens do totalitarismo*, mostra a diferença entre o estatuto de humanidade de um apátrida e de um criminoso. A situação da apatridia escancara a ideia de que às vezes é mais vantajoso ser criminoso ‘pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana’. Com o crime, “ele torna-se pessoa” (ARENDT, 2012, p. 390).

²³⁰ Marx se detém longamente sobre as diversas dissociações entre os homens em *Sobre a questão judaica*. Cf. MARX, 2010; GIACÓIA, 2008.

²³¹ Esse raciocínio é análogo a todo aquele que pressupõe uma distinção radical entre alma e corpo, como o encontramos, por exemplo, em PLATÃO, 2015. Essa crítica de Weil é útil para entendermos a defesa que Agamben faz do pensamento de uma relação entre o homem e o seu corpo que interdite esse tipo de raciocínio. A filosofia do uso curto-circuita o postulado segundo o qual o que acontece ao corpo não acontece ao homem ou a sua alma. A investigação ontológico-linguística do verbo “ter” também vem ao encontro dessa concepção concreta (não articulada) de homem. O corpo que sofre, que envelhece, que goza não é posse do homem que dele faz uso, mas é dele indissociável.

também é adepto dessa crítica, e ele nos a esclarece justamente conectando-a à noção de vida nua: “À cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas modalidades abstratamente codificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, o soronopositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher) que repousam todas nela” (AGAMBEN, MF, p. 16).²³² Essa insuficiência interna constitutiva do direito, baseada na distinção entre o *l’homme tout entier* e *la personne*, ou então entre a vida nua e a pessoa (a forma de vida qualificada), consiste, para Weil, num importante obstáculo a uma concepção de justiça que em sua obra se define como proveniente “do fundo do coração humano”, e que diz respeito à espera (*attente*)²³³ de que lhe façam o bem, e não o mal. O sagrado, para Weil, consiste precisamente nessa espera que lhe façam o bem, o que equivale a dizer que o bem é a única fonte do sagrado (“*Le bien est la seule source du sacré. Il n’y a de sacré que le bien et ce qui est relatif au bien*” – Weil, 2017, p. 28). Esse não é, evidentemente, o conceito de sagrado de Agamben. Assim como para Weil, de fato, a vida subjacente à sua forma jurídica (a pessoa, o cidadão) é para Agamben a vida sagrada; porém, aqui, Agamben recupera a noção de *sacer* do direito romano, de modo que “quando seus direitos não são mais direitos do cidadão, então o homem é realmente *sagrado*, no sentido que esse termo tem no direito romano arcaico: votado à morte” (AGAMBEN, MF, p. 30).

Segundo Weil, a noção de justiça é marcada por uma ambiguidade e a noção de direito cristalizada no Ocidente em 1789 na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* remete

²³² As reflexões de Agamben sobre o refugiado como paradigma do novo ator histórico-político mundial são também ilustrativas dessa crítica. *Em meios sem fins*, se trata, para Agamben, de questionar o que ele chama de “ficção originária da soberania” que articula, por meio do dispositivo do nascimento, soberania e nação, de modo que o nascimento, se ocorrido nas condições previstas em lei, se transubstancia em nacionalidade. Ao fazer do refugiado o novo ator histórico da política mundial, Agamben expõe a contingência e a violência à base do modelo jurídico-constitucional dos Estados nacionais soberanos que, a despeito das Declarações, insistem em reproduzir as distinções entre vida biológica e vida política, humano e cidadão, *zoé* e *bíos*. A crítica de Agamben, como bem resume Vatter, é que as condições do nascimento determinam antes de tudo se alguém tem direito ou não ao passaporte. Num explícito *desenvolvimento* das proposições agambenianas e arendtianas, Vatter aponta para essa íntima e necessária relação entre natalidade e o direito e ter direitos como aquilo que revela “o caráter biopolítico afirmativo dos direitos humanos” (VATTER, 2014, p. 231). Esse desenvolvimento é necessário pois, segundo Vatter, Agamben freia logo antes de dar esse passo que conecta natalidade e o direito e ter direitos; passo essencial para se pensar “uma nova biopolítica afirmativa dos direitos humanos” (VATTER, 2014, p. 232).

²³³ O conceito de “espera” (*attente*) consiste num termo técnico weiliano. Ele serve como conceito voltado à desobstrução do voluntarismo como fundamento da moral, algo que caracterizava o pensamento de seu professor, Alain. O lado positivo da espera corresponde ao importante conceito weiliano de “atenção”. A atenção é o lado positivo da espera. Semelhante ao conceito de “potência de não” formulado por Agamben, a espera não consiste numa inércia ou pura passividade: “pelo contrário, é uma espécie de passividade ativa; e a sua vertente ativa é a atenção” (ESPOSITO, 2019a, p. 220).

a uma justiça que opera no nível da reivindicação, a qual, por sua vez, seria proveniente de uma parte superficial da alma humana. Contra a superficialidade (contra a banalidade, diria Arendt), Weil aposta na profundidade. O sentido realmente relevante de justiça para Weil é aquele proveniente da parte profunda do coração humano, que não *reivindica*, mas *espera* que lhe façam o bem.²³⁴ A justiça que reivindica aparece concretizada na noção de direito de que dispomos, que seria, para a filósofa, inapta a ouvir os gritos silenciosos no coração daqueles desprovidos de voz. O grito da reivindicação emudece o grito silencioso daqueles que não estão em condições de se pronunciar. E é justamente daí que surge a parte positiva do pensamento de Weil: diante das insuficiências do direito, da democracia e da noção de pessoa de ouvir a todos, a tarefa política consistiria na invenção de novas instituições capazes de concretizar, de forma plena, o arranjo das liberdades públicas, da educação pública e da expressão pública de opiniões; instituições voltadas ao “espírito de atenção e de amor” (*l’esprit d’attention et d’amour*) (WEIL, 2017, p. 54): “é preciso enfim um sistema de instituições capaz de conduzir às funções de comando os homens capazes e desejosos de ouvir e compreender” o “grito fraco e titubeante” (WEIL, 2017, p. 32).²³⁵ Ser capaz de distinguir entre um grito silencioso em meio ao barulho generalizado consiste num predicado imprescindível ao regime político a ser inventado; é preciso então pensar uma política cujo critério fundamental não passe pela conquista e conservação do poder (uma espécie de violência mítica no léxico benjaminiano), ou mesmo pela mera distribuição de poder entre partidos; é também necessário que esse critério da proteção não seja a pessoa²³⁶: de acordo com a filósofa, o doloroso grito que manifesta o mal não é proveniente do que entendemos por pessoal. Pelo contrário, segundo o paradigma do grito de Cristo na cruz (*Pourquoi me fait-on du mal?*), o grito que importa é o do protesto impessoal (*protestation impersonnelle*). Recusando a pessoa e esse direito que interpreta a justiça de um ponto de vista pessoal, a

²³⁴ O oposto simétrico da reivindicação é a forma-de-vida. No registro da forma-de-vida, não reivindica-se algo como um bem maior, mas faz-se coincidir vida e forma. No contexto de pensamento de Weil, o bem é por definição *impossível*. A pretensão de *fazer* o bem conduz ao que ela entende por “idolatria”. Idolatria é a confusão entre poder e bem. Para Weil, o bem é sempre um impossível ao qual devemos prestar atenção, mas nunca apregoarmos poder realizá-lo: “é boa a ação que pode ser realizada mantendo a atenção e a intenção totalmente orientadas para o bem puro impossível” (WEIL, 2020, p. 133). Cf. ESPOSITO, 2019, p. 257-258.

²³⁵ “Para além das instituições destinadas a proteger o direito, as pessoas e as liberdades democráticas, é necessário inventar outras, destinadas a discernir e a abolir tudo aquilo que, na vida contemporânea, destrói as almas pela injustiça, pela mentira e pela imundície” (WEIL, 2017, p. 86).

²³⁶ “A pessoa é então estrangeira ao bem. Poderíamos falar de um abuso da democracia. A democracia é então estrangeira ao bem. A posse de um direito implica a possibilidade de dele se fazer um bom ou mau uso. O direito é então estranho ao bem. Ao contrário, a realização de uma obrigação é sempre um bem, em todo lugar” (WEIL, 2017, p. 61).

resistência política que surge daí é da ordem da sublevação do homem inteiro (*soulèvement de l'homme entier*), e não aquele da reivindicação²³⁷ (Cf. RICCIARDI, 2009, p. 84).

Podemos organizar essas ideias de Weil a partir de uma oposição de registros. De um lado, encontramos o direito que arrasta consigo uma noção de pessoa; de outro, uma noção de justiça que transborda as pretensões burguesas do direito²³⁸, preocupado com as coisas pessoais: “se o direito pertence à pessoa, a justiça é situada na ordem do impessoal” (WEIL, 2017, p. 211). Está aí uma das chaves de leitura que, em Esposito, operacionaliza as passagens do próprio ao impróprio, do imunitário ao comunitário. Apesar dessa implacável crítica, Esposito argumenta que, em Weil, não se trata de destruir a noção de pessoa, mas de pensar uma articulação jurídica da justiça que parta do impessoal para que se desative ou se obstaculize a operação intencionada pelo dispositivo da pessoa que sempre cinde o homem (ou a vida) em dois. No horizonte do direito romano, “quem domina não são as pessoas, mas as coisas, cuja posse confere personalidade” (ESPOSITO, 2016, p. 59). De acordo com ele, “toda atribuição de personalidade contém sempre, implicitamente, um exercício de reificação em face do estrato biológico impessoal do qual se afasta. Somente se existirem seres humanos assimiláveis à coisa, será necessário conotar outros como pessoas” (2017, p. 209). Com efeito,

o dispositivo da pessoa, em suma, é aquele que a um só tempo sobrepõe e justapõe homens-humanos e homens-animais. Ou, também, que distingue uma parte do homem verdadeiramente humana de uma outra de caráter bestial e escrava da primeira. Mas separando a vida de si mesma, o dispositivo da pessoa é também o instrumento conceitual pelo qual é possível destinar uma porção à morte (ESPOSITO, 2017, p. 209).

²³⁷ “A noção de lei está ligada à de compartilhamento, troca e quantidade. Ela tem algo comercial. Ela evoca por si só o julgamento, a súplica. O direito se sustenta apenas em tom de reivindicação; e quando esse tom é adotado, é porque a força não está muito longe, atrás dele, para confirmá-lo, ou sem isso ele é ridículo” (WEIL, 2017, p. 48).

²³⁸ Refiro-me à noção de *direito burguês* tendo em vista o referencial crítico do jovem Benjamin, embora nem Weil nem Benjamin nem Agamben tenham formulado, até onde saibamos, esse conceito. O que vemos em Benjamin, no entanto, é a crítica à “concepção burguesa de linguagem” (BENJAMIN, 2011, p. 55). Em Furio Jesi, por outro lado, outra importante referência, mesmo que mais implícita, de Agamben temos uma crítica à “concepção burguesa do tempo” (JESI, 2018, p. 81). Acreditamos que haja em Agamben uma confluência dessas críticas às “concepções burguesas”, de modo que a “política liberada”, isto é, a “política da comunidade que vem”, a “política do comum” ou a “política do impessoal” da filosofia agambeniana possa ser compreendida a partir das estratégias de desativação das formas burguesas de manipulação da linguagem (comunicação), do tempo (tempo normal) e do direito (democracias liberais).

Em suma, pessoa consiste num efetivo dispositivo excludente que se estende e atravessa toda a jurisprudência romana, de seu período arcaico ao medieval, e que permanece até nossos dias como termo técnico fundamental. Vemos, assim, que o paradigma imunitário de Esposito se projeta para muito além de suas formulações modernas, em torno das noções de soberania e de propriedade. Segundo ele, já em Roma o paradigma da imunidade é formulado tendo em vista um reconhecimento e uma distribuição de privilégios e direitos entre classes e cidades, notadamente no quesito fiscal (ESPOSITO, 2013, p. 298).

Podemos enxergar já aqui, na lida com a filosofia política e jurídica de Weil, alguns aspectos que permanecerão nos textos de Agamben por todo o seu trajeto posterior, a despeito das muitas reavaliações a que estará sujeito. Até o momento, os intérpretes de Agamben têm considerado, em sua maioria quase exclusiva, a investigação do dogma da sacralidade da vida unicamente como um desenvolvimento do ensaio benjaminiano, notadamente dos excertos finais onde o filósofo berlinense nos anuncia como um convite: “valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida” (BENJAMIN, 2011, p. 154). É verdade que todo o projeto *Homo sacer* pode ser lido como aprofundamento desse tipo de problema-convite anunciado por Benjamin; mas também é verdade que a arqueologia da política agambeniana ganha ainda mais força e inteligibilidade quando restituída a essa problemática inicial envolvendo a noção de pessoa. Certamente esse convite de Benjamin serviu como um propulsor das investigações sobre a ideia de sagrado, sobretudo a partir de um ponto de vista filológico-filosófico da noção de *sacer*; todavia, ignorar esse ponto de emergência da questão do sagrado na trajetória intelectual de Agamben, inicialmente conectado à noção de pessoa e de impessoal, nos faz perder de vista todo esse panorama de fundo de onde se erige a crítica de Agamben às formas modernas e burguesas do direito; esquecer esse ponto de surgimento implica uma decisão em se deixar oculto o gesto agambeniano de mudar sua estratégia, traduzindo a questão do ponto de vista da pessoa para o ponto de vista da vida; este deslocamento, por sua vez, é nevrálgico para entendermos os detalhes que afastam pensadores tão próximos como Agamben e Esposito. Se em Esposito a questão do impessoal permanece como linha de fuga, em Agamben, no limite, a ideia de pessoa cede lugar à questão da vida, e em vez de uma saída pela ideia de impessoal, mais relevante é para ele a tarefa de um pensamento sobre uma *virtude (areté) da vida em todos os seus aspectos* (AGAMBEN, UC, p. 40) – lembremos que em suas investigações sobre Aristóteles, Agamben aponta para o isolamento da vida nutritiva como a exclusão primeira sobre a qual

se funda a relação do vivente homem com o *logos*.²³⁹ O pensamento da vida – não de uma vida num sentido vitalista, mas no sentido de existência, de ausência de mistério metafísico, como forma-de-vida²⁴⁰ – surge em Agamben como uma resposta a esse direito que conta com uma trajetória e que assume os contornos consagrados na modernidade pelas declarações de direitos.²⁴¹

3.4.2 *HOMO SACER E MUSELMANN*

Mecânica humana. Quem sofre busca comunicar seu sofrimento – seja maltratando, seja provocando piedade – na tentativa de diminuí-lo, e realmente consegue diminuí-lo ao fazer isso. No caso daquele que está lá embaixo, aquele com quem ninguém se importa, que não tem o poder de maltratar ninguém (se não tiver uma criança ou um ser que o ama), então o sofrimento permanece nele e o envenena. Isso é imperativo, como o peso. Como se liberar disso? Como se liberar do que é como o peso? –
Simone Weil

A relação entre a política romana e a política nazista também integra as reflexões de Weil e certamente é decisiva, mesmo que jamais citada por Agamben, para a escrita de *O que resta de Auschwitz*. Nesse sentido, basta pensarmos nas duas figuras mais paradigmáticas nas obras de Agamben: o *homo sacer* e o *Muselmann*. No caso de Weil, no entanto, há muito

²³⁹ “É importante observar que Aristóteles não define de modo algum o que é a vida: ele se limita a decompô-la, isolando a função nutritiva, para depois rearticulá-la em uma série de faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento). A vida nutritiva (ou vegetativa, como será chamada já a partir dos comentadores antigos, com base no estatuto particular, obscuro e absolutamente separada do *logos* que as plantas têm constantemente no pensamento de Aristóteles) é aquilo sobre cuja exclusão se funda, no *De anima*, tal como na *Ética a Nicômaco* e na *Política*, a definição do homem, isto é, do vivente que tem o *logos*” (AGAMBEN, PP, p. 322-323).

²⁴⁰ Percebemos que os nomes da singularidade em *A comunidade que vem* dão lugar à noção de forma-de-vida. Também no interior da cronologia dos textos agambenianos os termos possuem vida, por vezes mais longa, por vezes outra mais curta, cada qual tendo uma importância estratégica em seus pontos de surgimentos. Isso significa que se Agamben opta por renovar de tempos em tempos seus conceitos, isso se deve ao surgimento de novas questões que lhe exigem novas estratégias, sem que jamais antigos conceitos percam sua efetividade local. No que toca à relação entre ser-qualquer e forma-de-vida (Cf. DICKINSON, 2020, p. 321).

²⁴¹ Apesar dessa “opção pela vida” em detrimento da pessoa, podemos encontrar passagens que reverberam um pensamento do impessoal. Esse é o caso, por exemplo, quando Agamben tenta depurar a noção de uso e, para tanto, recorre a Deleuze e Maine de Biran, a fim de distinguir esquematicamente dois polos: de um lado, a contemplação, a criação passiva, a sensação, o hábito, a afetibilidade ou, por assim dizer, um modo de existência impessoal; de outro, a vontade, a consciência, o conhecimento e a personalidade (Cf. AGAMBEN, UC, p. 86-87). O uso de que nos fala Agamben é um uso impessoal.

mais do que uma analogia entre Roma e a Alemanha de Hitler²⁴²: há uma verdadeira sobreposição anacrônica que revela uma repetição obsessiva da história humana e seu compromisso com a Força (ESPOSITO, 2013, p. 314).²⁴³ Não passam despercebidos também alguns elementos que parecem naturalmente se comunicar com a perspectiva da ética do testemunho, que Agamben desenvolverá em *O que resta de Auschwitz*. O grito silencioso, o grito daquele que não pode comunicar que lhe fazem o mal, o grito daquele que foi desprovido de suas faculdades comunicativas – o verdadeiro testemunho, diria Agamben – é aquele que é impossível de ser enunciado e de ser ouvido; ao menos no registro jurídico das categorias do nosso direito, do direito que pensa a partir do respeito devido à pessoa, em contraste com a antiguidade que “pensa muito claramente e evita conceitos confusos” (WEIL, 2017, p. 40). Nesse sentido, a *exigência* (um termo tão caro a Agamben²⁴⁴ e para Arendt²⁴⁵) da ética de Weil para com o direito burguês só é radical aos ouvidos daqueles cuja fala goza, de antemão, das condições de ser ouvida, de uma audibilidade; para ela, a verdadeira política consiste na tarefa de rearticulação entre duas condições essenciais à justiça; uma articulação, portanto, entre o “poder dizer” e o “poder formular” (“*ceux qui pourraient les dire ne peuvent pas les formuler, ceux qui pourraient les formuler ne peuvent pas les dire. Le remède à ce mal serait un des problèmes d’une véritable politique*” – WEIL, 2017, p. 57). A noção de direito hegemônica, à qual Weil atribui o registro da reivindicação, aquela que podemos associar ao registro dos direitos subjetivos, se caracteriza por uma desarticulação entre o “poder dizer” e o “poder formular”; ela pressupõe uma laceração no centro da própria noção

²⁴² A referência aqui é sobre a *Quelques réflexions sur les origines de l’hitlérisme (1939-1940)*, presente em Simone Weil, *Écrits historiques et politiques. I. Première partie : Histoire*, onde ela escreve : “a analogia entre o sistema hitlerista e a Roma antiga é tão notável que poderíamos crer que apenas depois de dois mil anos Hitler soube copiar corretamente os romanos” (WEIL, 1960, p. 21).

²⁴³ Também aqui começamos a entrever as razões que levam Agamben ao messianismo paulino como estratégia teórica: trata-se de pensar uma política da fraqueza, em oposição à tradição que privilegia a força. Como bem aponta Ricciardi, a fenomenologia da força realizada por Weil, sobretudo em *Iliade, ou le poème de la force* pode ser lido como uma profetização dos campos de concentração, cuja ênfase é dada por Agamben em *O que resta de Auschwitz* (RICCIARDI, 2009, p. 87).

²⁴⁴ O segundo capítulo de *Uso dos corpos* aprofunda o conceito de exigência e sua importância para a ontologia modal. Ver AGAMBEN, UC, II 3.19 – 3.25. Ver também AGAMBEN, F, 47-56, que traz um capítulo intitulado *Sobre o conceito de exigência*.

²⁴⁵ “Clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da exigência de atenção do pensamento feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência. Se respondêssemos todo o tempo a essa exigência, logo estaríamos exaustos; Eichmann se distinguia do comum dos homens unicamente porque ele, como ficava evidente, nunca havia tomado conhecimento de tal exigência” (ARENDR, 2020, p. 19). “Se, como sugeri antes, a habilidade de distinguir o certo do errado estiver relacionada com a habilidade de pensar, então deveríamos ‘exigir’ de toda pessoa sã o exercício do pensamento, não importando quão erudita ou ignorante, inteligente ou estúpida essa pessoa seja” (ARENDR, 2020, p. 28).

de reivindicação, com a qual opera. Weil nos revela assim o segredo do direito burguês, que só funciona por meio do ocultamento dessa desarticulação essencial à sua eficácia. Aliás, se essa distinção integra as engrenagens desse direito, é bem possível que a ineficácia do direito em assegurar direitos integre, desde a origem, seus porões mais recônditos. Mais do que apenas carregar esse defeito de fábrica, Weil o denuncia como cooperando com essa clivagem entre aquilo que pode ser reivindicado e aquilo que efetivamente será ouvido e juridicamente remediado. A reivindicação funciona, assim, como um dispositivo que expõe sua própria privação, sua própria ineficiência. Esse raciocínio ressoa nos textos de Agamben de forma bastante aguda na crítica aos teóricos da comunicação: “Auschwitz é a refutação radical de todo princípio de comunicação obrigatória” (AGAMBEN, RA, p. 39).²⁴⁶ Na contramão dessa ética possível pelas categorias latinas, Weil formula uma ética e uma política da atenção e da escuta.

Excetuando-se a inteligência, a única faculdade humana verdadeiramente interessada na liberdade de expressão pública é essa parte do coração que grita contra o mal. Mas como ela não sabe se exprimir, a liberdade é irrelevante para ela. Primeiro, é preciso que a educação pública seja tal que ela forneça o máximo possível meios de expressão. Em seguida, é preciso de um regime para a expressão pública das opiniões, que seja definido menos pela liberdade que por uma atmosfera de silêncio e de atenção onde o grito fraco e titubeante possa se fazer escutar. Enfim, é preciso um sistema de instituições que tragam pessoas capazes e desejosas de escutar e compreender o máximo possível (WEIL, 2017, p. 32)

É assim que a reflexão de Weil denuncia o direito burguês, que opera segundo a noção de pessoa como um direito que se efetiva segundo a noção de *privilégio social*: aqueles que não reconhecem essas marcas do direito talvez só não tenham as categorias de análise adequadas; muitos desses, no entanto, sentem seu funcionamento nas experiências cotidianas. A perspectiva aberta da sacralidade do impessoal de Weil, aproximável à ideia de uma “virtude da vida em geral” presente em Agamben, serve como resposta ao direito

²⁴⁶ Em *O que resta de Auschwitz* Agamben se dirige apenas a Appel, mas a crítica se estende a toda uma “escola” que busca pensar o “direito e a ter direitos” por meio de uma ética da comunicação ou, como define Vatter, por meio de uma “solução discursiva-teórica” (VATTER, 2014, p. 237). Assim, não apenas Jürgen Habermas, mas também Sayla Benhabib ou Reiner Forst poderiam vir a integrar o alvo dessa crítica de Agamben. No limite, o que Agamben, Weil e Vatter propõem é uma desarticulação do nível da comunicação como pressuposto à vida política, a partir da constatação, que vai do caso extraordinário ao banal, de que não há igualdade e liberdade nas condições de comunicação.

entendido como reivindicação, que é personalista e, portanto, marcado de privilégio.²⁴⁷ Solicitar o respeito ao caráter sagrado dos seres humanos deve ser dirigido àqueles que “penetraram no domínio do impessoal e encontraram uma responsabilidade para com todos os seres humanos. Aquela de proteger neles não a pessoa, mas tudo o que a pessoa recobre de frágeis possibilidades de passagem ao impessoal” (WEIL, 2017, p. 41). Poderíamos dizer, com termos mais adequados à ordem do discurso crítico contemporâneo, que no centro do pensamento político de Weil há uma espécie de política performativa do impessoal, que se insurge pela instauração de instituições que promovam a rearticulação das condições de falar e das condições de formular; ou seja, que promovam as condições para o testemunho, que serve de critério à sua predicação como justas. Resgatando a ideia de uma negação autonegadora que Agamben nos prenuncia já em *Sobre os limites da violência* como condição a uma verdadeira atitude revolucionária, em Weil é exatamente isso que está em questão: a vocação revolucionária é exercida apenas pelo sujeito político que antes de reivindicar direitos e prerrogativas age de modo autosupressivo, abrindo mão de qualquer indício de identidade social substancial e pessoal. Uma verdadeira revolução, para acontecer, precisa provir do impessoal; apenas ele é dotado de vocação revolucionária. Weil aproxima-se, nesse sentido, do que em *O peso e a graça* aparece como experiência da gratidão pura, que consiste em “pensar que me tratam bem não por piedade, ou por simpatia, ou por capricho, por favor ou privilégio, nem tampouco por um efeito natural do temperamento, mas por desejo de fazer aquilo que a justiça exige” (WEIL, 2020a, p. 101).

O dispositivo da pessoa é certamente um ponto nodal da reflexão sobre a técnica jurídica. Ao atentarmos sobre o seu funcionamento compreendemos melhor justamente essa operação de separação e exclusão de que os dispositivos são capazes; separação essa que, à

²⁴⁷ Há em Agamben, certamente na esteira de Weil, uma crítica à noção de reivindicação como estratégia política. Essa crítica à noção de reivindicação se comunica com uma outra, tematizada por Agamben sobretudo em *Altíssima pobreza*, que é a da noção de renúncia (*abdicatio*), a qual serve, de forma limitada, à fundamentação e legitimação do modo de vida franciscano. Reivindicação e renúncia se estruturam, inclusive proposicionalmente, em torno do complemento “de/a direitos”. A reivindicação é uma reivindicação de direitos; a renúncia é uma renúncia a direitos. A estratégia da renúncia também passaria pela renúncia ao modo de vida governado por estruturas (leis, princípios, normas) jurídicos. A estratégia ético-política que Agamben busca pensar passa pela filosofia do uso, que conta, dentre suas principais pretensões, com a total independência do direito como critério de legitimação, existência e validade. O uso, e isso fica bastante claro na crítica dos limites da filosofia franciscana por parte de Agamben, é indiferente à noção de posse, de propriedade, de licença de uso. Retomando a centralidade da categoria de justiça em Weil – apesar de Agamben apenas mencionar Benjamin nesse sentido – o uso é uma categoria da justiça, e não do direito. Veremos mais sobre isso ao comentarmos sobre os franciscanos mais adiante.

luz das reflexões agambenianas sobre o dispositivo, percebemos ser apenas uma justaposição ou hierarquização, sem que as partes separadas deixem de se relacionar. Esse é o legado do direito de que dispomos, a herança dos romanos.²⁴⁸ Nesse sentido, tanto Weil quanto Esposito se juntam à argumentação de Agamben. No caso de Weil ela é taxativa:

Louvar a Roma Antiga de nos ter legado a noção de direito é singularmente escandaloso. Pois se se deseja examinar nela o que era esta noção em seu berço, a fim de discernir a espécie, vê-se que a propriedade foi definida pelo direito de usar e de abusar. E, na verdade, a maioria dessas coisas que todo proprietário tinha o direito de usar e abusar eram seres humanos (WEIL, 2017, p. 51).²⁴⁹

Esposito é quem melhor delineia os termos segundo os quais as operações jurídicas romanas atuavam e ainda atuam em nossa técnica jurídica. Personalização e despersonalização descrevem, segundo Esposito, os movimentos inversamente proporcionais que coordenam o dispositivo à base da divisão dos homens entre aqueles que detêm a identidade pessoal e aqueles, muito mais numerosos, que dela são privados. A pessoa enquanto um dispositivo diz respeito a esse procedimento, sempre interior ao *ius*, sempre como um efeito direto, e não apenas colateral, da pressuposição dessa zona de indistinção que o direito pressupõe e que ordena os indivíduos numa gradação que vai do *sui iuris* ao *servus*, ou ainda, do cidadão romano ao *homo sacer* ou ao *servus poena*.²⁵⁰ Aliás, mais interessante de fato do que a multiplicidade das tipologias previstas pelo maquinário jurídico romano entre pessoas, não pessoas e semi-pessoas é a elaboração das situações intermediárias, as quais sempre permitem oscilações de um estado ao outro (ESPOSITO, 2017, p. 207). Com efeito, em Roma, ninguém, mesmo nascido livre, goza em definitivo do estatuto de pessoa e conseqüentemente das proteções que lhe são inerentes. As reflexões de Agamben sobre o *homo sacer*, mas também aquelas sobre os muçulmanos, em *Auschwitz*, se

²⁴⁸ Não por acaso, portanto, Achille Mbembe, no ensaio *Necropolítica*, se refere ao escravo – pensando, no caso, no escravo das experiências colônias – como “sombra personificada” (MBEMBE, 2016, p. 130).

²⁴⁹ A interpretação de Weil a respeito do direito romano é motivo de grandes e sensíveis disputas, que vão de uma leitura apologética a acusações de anti-semitismo. Em vista disso, não estamos discutindo a exatidão de sua leitura das leis antigas e de suas referências; temos em vista apenas essas passagens que são pertinentes à compreensão da crítica que Agamben irá desenvolver ao longo de sua arqueologia das técnicas jurídico-políticas.

²⁵⁰ “assim como o *homo sacer* – mas de maneira inversa em relação a ele, pois não era banido para fora das muralhas, mas retido à força dentro delas –, o chamado *servus poena*, talvez a partir do nome de uma das Fúrias que se imaginava que o atormentava, encontrava-se em plena disponibilidade para aqueles que o mantinham em uma vida inteiramente prometida à morte *ad gladium*, *ad furcam* ou *ad bestias*” (ESPOSITO, 2019b, p. 120).

tornam muito mais inteligíveis à luz dessa problemática de fundo. Se, porém, Agamben desvia da noção de pessoa rumo àquela de vida (traço análogo a Deleuze e Foucault),²⁵¹ também o funcionamento do maquinário jurídico surgirá com outros nomes. O impessoal, em Agamben, implica assim uma reformulação da noção de vida. Além disso, se Esposito pensa o impessoal a partir da noção de *terceira pessoa*, Agamben o faz a partir da despersonalização do conceito de uso. De modo análogo, em Agamben o mecanismo oscilador entre personalização e despersonalização cede espaço ao da subjetivação e dessubjetivação.

3.4.3 IDENTIDADE SEM PESSOA

Num ser, aquilo que lhe é impessoal não pode ter nem direitos, nem obrigações, assim como não pode “consentir” e “ser punido” – Giorgio Agamben

Certamente, pode ser tentador ver na filosofia um comércio agradável do espírito, que encontraria no conceito sua mercadoria própria, ou antes seu valor de troca, do ponto de vista de uma sociabilidade desinteressada, nutrida pela conversão democrática ocidental, capaz de engendrar um consenso de opinião, e de fornecer uma ética para a comunicação, como a arte lhe forneceria uma estética. Se é isso que se chama filosofia, compreende-se que o marketing se apodere do conceito, e que o publicitário se apresente como o conceituador por excelência, poeta e pensador: o deplorável não está nesta apropriação desavergonhada mas, antes de mais nada, na concepção da filosofia que a tornou possível – Gilles Deleuze

Apesar de todo esse desvio do léxico da pessoa pretendido por Agamben, há, em *Nudez*, um ensaio no qual ele explora suas questões nesse registro. Em *Identidade sem pessoa*, Agamben define a noção de pessoa da seguinte forma:

²⁵¹ Segundo a leitura de Esposito, há três horizontes de sentido, relativos a três âmbitos semânticos, desenvolvidos ao longo do século XX, que em alguma medida se preocupam em desviar do personalismo. Eles podem ser resumidos nos nomes de Simone Weil ao pensar o impessoal; Deleuze e Foucault (e poderíamos acrescentar Agamben), que recorrem à noção de vida; e ainda Blanchot, que pensa o impessoal no regime da escritura (ESPOSITO, 2017, p. 210-213).

Persona significa originalmente “máscara” e é através da máscara que o indivíduo adquire um papel e uma identidade pessoal. Assim, em Roma, cada indivíduo era identificado por um nome que manifestava o seu pertencimento a uma *gens*, a uma estirpe, mas esta era, por sua vez, definida pela máscara de cera do antepassado que toda família patricia custodiava no átrio de sua casa. Daí fazer da *persona* a “personalidade” que define o lugar do indivíduo nos dramas e nos ritos da vida social, o passo é breve e *persona* acabou por significar a capacidade jurídica e a dignidade política do homem livre. Quanto ao escravo, como não tinha nem antepassados, nem máscara, nem nome, não podia ter nem mesmo uma “persona”, uma capacidade jurídica (*servus non habet personam*) (AGAMBEN, N, p. 77-78).

Agamben argumenta que a noção de pessoa está atrelada ao registro do reconhecimento. Reverberam, também aqui, os ecos da crítica de Weil, que em *A pessoa e o sagrado* não fala em reconhecimento, mas em reivindicação. Apesar disso, em *O enraizamento*, percebemos a conexão entre reconhecimento e reivindicação. A insuficiência e ineficácia da reivindicação de um direito e de seu reconhecimento se deve ao fato de que “a realização efetiva de um direito provém não daquele que o possui, mas dos outros homens que se reconhecem obrigados a alguma coisa para com ele” (WEIL, 2001, p. 7). Propomos, então, que a crítica ao direito de reivindicação do texto de Weil apareça, em Agamben, associado ao direito de reconhecimento no ensaio que ora comentamos. Para ambos, o essencial consiste em tornar-se pessoa. Reivindicação em Weil e reconhecimento em Agamben aparecem como mecanismos por meio dos quais o homem se constitui como pessoa. De modo análogo, também encontramos aqui aquilo que Weil apontara como a essência desse direito. Para Weil, esse direito diz respeito às coisas pessoais que se conectam a uma questão de prestígio e privilégio social (“*Car la personne ne s’épanouit que lorsque du prestige social la gonfle; son épanouissement est un privilège social*” – WEIL, 2017, p. 55). Agamben reinterpreta e redireciona essa mesma crítica ao direito de reivindicação em Weil às políticas do reconhecimento, cuja lógica consistiria, segundo ele, na centralidade da identidade pessoal: “os outros seres humanos são importantes e necessários, antes de tudo, porque podem reconhecer-me. Também o poder, a glória, as riquezas, a que os ‘outros’ parecem ser muito sensíveis, têm sentido, em última análise, só em vista desse reconhecimento da identidade pessoal” (AGAMBEN, N, p. 78). Vemos assim o direito, a política e as instituições do reconhecimento funcionarem no nível da identidade pessoal, onde os predicados e as propriedades singularizam seus respectivos portadores. Perde-se, então, de vista o compromisso ético com a verdade e a beleza do impessoal e do anonimato que estavam presentes em Weil.

Neste mesmo ensaio, contudo, Agamben avança no que só podemos compreender como um diagnóstico de um futuro ainda mais nefasto do que esse, amparado na identidade pessoal. Se todo o longo, duradouro e minucioso edifício ético construído com base na noção de pessoa foi incapaz de inviabilizar as atrocidades do século XX (afinal de contas, bastou a desnacionalização dos judeus para que eles emergissem como vidas nuas *tout court*), algo talvez ainda pior se anuncia na ética da identidade sem pessoa que passamos a construir com base em critérios biológicos. *Identidade sem pessoa* não deve ser entendida como *identidade impessoal*, o que seria, aliás, um oxímoro. Por identidade sem pessoa, Agamben está se referindo à transformação pela qual a noção de identidade tem passado desde pelo menos a segunda metade do século XIX. É por volta desses anos que Agamben localiza o surgimento de um novo critério para o reconhecimento, cujo paradigma deixa de ser o da figura do cidadão e passa a ser o do criminoso reincidente. A identidade “não é mais, agora, algo que diz respeito essencialmente ao reconhecimento e ao prestígio social da pessoa, mas responde à necessidade de assegurar outro tipo de reconhecimento, o do criminoso reincidente por parte do agente policial” (AGAMBEN, N, p. 80). A obsessão na identificação do delinquente reincidente passa a ser uma questão de alicerce ao funcionamento do sistema judicial. É por isso que o léxico das sociedades de controle entra em voga, bem como a dialética entre emergência e legitimação, anunciada na tese VIII de Benjamin sobre a filosofia da história, que prenuncia a regra da suposta excepcionalidade do presente. Trata-se, sempre em caráter de urgência, de se ter segurança e certeza na identificação do criminoso. Vemos surgir o *portrait parlé*, os métodos antropológico-fotográficos, as impressões digitais. Rapidamente essas técnicas de identificação se expandem à identificação dos nativos das colônias, às prostitutas e às populações marginalizadas e desviantes. Esse mecanismo de expansão, aliado à substituição da pessoa-máscara para a pessoa-dados biológicos, ocupa o centro das reflexões biopolíticas de Agamben. De forma inaudita em nossa história, a *persona* social, com a qual alguma relação ética podia ainda existir, foi substituída pelos incomunicáveis dados biológicos. Assim, “o homem retirou a máscara sobre a qual se fundou por séculos a sua reconhecibilidade, para entregar a sua identidade a algo que lhe pertence de modo íntimo e exclusivo, mas com que ele não pode de maneira alguma identificar-se” (AGAMBEN, N,

p. 82). Essa técnica, para Agamben, é metonímica e expansiva; sem resistência, logo ela corresponderá ao critério de identificação de todos os homens.²⁵²

Encontramos em seu célebre artigo de 2004, intitulado *Não à tatuagem biopolítica*, uma argumentação muito próxima a essa: “não se trata”, afirma Agamben”, “apenas de uma reação epidérmica diante de um procedimento que há muito tempo vem sendo imposto a criminosos e acusados políticos”; para ele, “o que está em jogo aqui não é nada menos que a nova relação biopolítica supostamente ‘normal’ entre os cidadãos e o Estado”, que não se manifesta mais pela participação ativa na vida pública, mas se conecta àquilo que os indivíduos possuem de mais privado e incomunicável. Assim, se de um lado temos os dispositivos midiáticos, que controlam o que há de comunicável no espaço público, de outro temos os dispositivos tecnológicos, que inscrevem a vida nua no corpo biológico dos indivíduos:

Entre esses dois extremos de uma palavra sem corpo e um corpo sem palavra, o espaço daquilo que antes chamávamos de política se torna cada vez mais reduzido, mais exíguo. Assim, ao aplicar aos cidadãos - ou, melhor dizendo, ao ser humano como tal - as técnicas e os dispositivos que inventaram para as classes perigosas, os Estados, que deveriam constituir o espaço da vida política, fizeram dela o suspeito por excelência, a tal ponto que é a própria humanidade que se tornou a classe perigosa (AGAMBEN, NTB).

O que importa para Agamben é ressaltar os riscos que essa concepção de identidade implica. Uma identidade biológica corresponde ao maior perigo para o qual o pensamento agambeniano pretende nos alertar; ela captura, de um só golpe, duas das experiências mais fundamentais do ocidente: de um lado, a experiência da política, do homem como *zoon politikon*, de Atenas; de outro, a experiência do extermínio, do *Muselmann*, de *Auschwitz*. Nesse cenário, cidadão e criminoso perdem sua marca distintiva. Todos são criminosos em potencial, identificáveis pelo que Agamben batizou de tatuagem biopolítica, numa alusão à sequência numérica que era tatuada nos detidos nos campos nazistas. Vemos assim uma

²⁵² Ao desenvolver essas teses, Agamben deve certamente ter em mente as passagens de *Origens do totalitarismo* nas quais Arendt fala sobre os “novos refugiados”. Segundo ela, eles não são mais perseguidos por algo feito ou pensado, isto é, por razão de convicções políticas ou religiosas, e sim em virtude daquilo que imutavelmente eram. A condição do nascimento numa raça específica (Arendt ainda dá outros exemplos) basta para que alguém apareça sob a figura do “novo perseguido”. Arendt chega a empregar a noção de “inocência” para descrever aquilo que constitui a condição desses novos refugiados, um termo que remete à condição paradisíaca onde a irresponsabilidade e a nudez reinavam. (Cf. ARENDT, 2012, p. 400-401).

passagem do dispositivo da pessoa ao dispositivo da identificação biométrica; uma sofisticação ímpar dos mecanismos de segurança, que têm sua eficiência garantida de forma incontestável em razão de seu caráter (ou total desnudamento) biológico, e, portanto, intrínseco ao ser do indivíduo. Com isso surge a urgência de um novo pensamento ético que dê conta de responder esse novo paradigma. Pois se antes se tinha a pessoa como a portadora da culpa, agora a noção de culpa poderá ter como portador um dado biológico; se antes o pensamento ético e jurídico contava com a pessoa para mobilizar o aparato governamental, agora é a própria biologia que ocupará esse lugar legítimo de incitação do maquinário estatal. Cada vez mais, a vida nua e o biológico passam a ser uma só e mesma coisa; cada vez mais essas dimensões, cujos domínios temos dificuldades em delimitar na economia do pensamento de Agamben, o domínio da *zoé* e da vida nua, passam a se coincidir sem jamais se confundir.

É contra uma tal cisão que a nova identidade sem pessoa faz valer a ilusão não de uma unidade, mas de uma multiplicação infinita de máscaras. No ponto em que fixa o indivíduo a uma identidade puramente biológica e social, promete-lhe deixar assumir na internet todas as máscaras e todas as segundas e terceiras vidas possíveis, nenhuma das quais poderá jamais lhe pertencer particularmente (AGAMBEN, N, p. 85).

3.4.4 *DIGNITAS*

Em *O que resta de Auschwitz* encontramos uma argumentação muito próxima ao tema da pessoa, porém a respeito da noção de *dignitas*. Assim como a noção de pessoa, o termo dignidade compactua dessa mesma lógica abstrata e de sobreposição funcional, característica do maquinário teológico-político que herdamos do pensamento jurídico romano e canônico.²⁵³ Não nos surpreende, portanto, que também a dignidade tenha uma origem jurídica com raízes no direito público. “*Dignitas*”, nos relata Agamben, “indica a classe e a autoridade que competem aos cargos públicos e, por extensão, aos próprios cargos”

²⁵³ Esposito, comentando as ideias de Simone Weil em seu *Categorias do impolítico*, expõe com clareza a relação crítica de Weil com Roma: “Roma é o lugar em que o sêmen teológico-político surgido em Israel encontrou o terreno confortável para crescer e reproduzir-se no curso de uma trajetória que, através do Estado francês dos séculos XVIII e XIX, chea ao totalitarismo hitleriano. (...) É esta que Roma herda de Israel e transmite, reforçada pelo próprio suporte jurídico (teológico-jurídico e jurídico-político), ao Ocidente cristão”. Na sequência ele ainda completa: “Roma arranca de Jeová os seus escravos – daí a hostilidade dos Romanos contra o Deus judaico – mas os conserva na própria condição de *coisa apropriada*” (ESPOSITO, 2019a, p. 243-244).

(AGAMBEN, RA, p. 73). Yan Thomas também recupera esse sentido: “a dignidade é uma categoria jurídica bastante antiga ligada precisamente à indisponibilidade de certas instituições político-administrativas” (THOMAS, 1998, p. 86). Apesar de sua presença já manifesta nos duplos funerais dos imperadores romanos, uma “verdadeira teoria da dignidade” teria surgido, segundo Agamben, apenas nas mãos dos juristas e canonistas medievais, o que conduziria à sobrevida desse instituto nos funerais dos reis da França. Retomando um debate já presente em *O poder soberano e a vida nua*²⁵⁴, a respeito da estratégia ficcional colocada em prática pelo pensamento jurídico, tudo se passa como se a dignidade se emancipasse de seu portador e se convertesse “em pessoa fictícia, uma espécie de corpo místico que se põe junto do corpo real do magistrado ou imperador, da mesma forma como em Cristo a pessoa divina duplica seu corpo humano” (AGAMBEN, RA, p. 73). Assim, “da mesma forma que o direito havia emancipado a condição da *persona ficta* em relação ao seu portador, também a moral – por um processo especular inverso – separa o comportamento de cada indivíduo da posse de um cargo” (AGAMBEN, RA, p. 74). Vemos então que o dispositivo da dignidade é análogo ao da pessoa; não se protege o ser humano, mas a dignidade que um ser humano possa ou não ter.

A contradição nesse sentido fica clara: por que precisamos declarar um indivíduo como digno para que ele possa ser protegido? Não há no enunciado mesmo, de saída, uma presunção de que há outros indivíduos indignos? Logo, com base na existência de indivíduos dignos e indivíduos, mesmo que abstratamente, por uma fraqueza da linguagem, indignos,

²⁵⁴ O estudo da noção de imagem em Agamben nos permitira compreender melhor todo o pensamento da soberania. Seguindo a definição de Bodin, segundo a qual a soberania consiste na “potência absoluta e perpétua”, temos, de um lado, os desenvolvimentos de Schmitt sobre o caráter absoluto do poder soberano; temos, de outro lado, o estudo de Ernst Kantorowicz sobre o papel desempenhado pelas imagens dos reis nos rituais de sepultamento. Em *O poder soberano e a vida nua* Agamben irá interceder e “corrigir” as análises de Kantorowicz, mostrando que a conservação perpétua do poder soberano – a outra face, portanto, da definição de Bodin – é realizada mediante a imagem do rei. É a imagem, a efígie do rei, ou ainda graças ao *fumus imaginarium* que se permite dizer que os reis possuem, na verdade, duas vidas – e não necessariamente dois corpos, como preconiza o título do livro de Kantorowicz “Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval” -, uma vida humana e uma vida divina, em um só corpo, e que apenas a primeira vida pode efetivamente ser sepultada. Como resultado dessa investigação, sobretudo no prolongamento e conexão de que Agamben, na esteira de Bickerman, faz com os rituais fúnebres pagãos de Roma, temos que a imagem é aquilo que opera a perpetuidade do poder soberano, isto é, é por meio da imagem que ocorre a transmissão da soberania a um outro corpo. Isso, por sua vez faz com que aquilo que define o soberano não sejam mais, precisamente, os atributos “absoluto” e “perpétuo” da soberania, mas antes a própria simetria ou coexistência entre uma vida matável, muito semelhante à vida nua do *Homo sacer*, e uma vida divina do soberano que é ritualisticamente passada ao próximo da linha sucessória. É graças à noção desse dispositivo imagético que a definição de poder supremo em Agamben, aquele que efetivamente definiria a soberania, passa pela capacidade de constituir a si mesmo e aos outros como vida matável, mas não sacrificável (Cf. AGAMBEN, PS, Cap. 2.5)

não se instauraria entre essas duas tipologias possíveis um espectro nefasto, onde imperaria a arbitrariedade soberana?²⁵⁵ Pois esse parece ser justamente o caso. Como quando se fala em pessoa, o que caracteriza a dignidade é o seu *ser separado e, ao mesmo tempo, íntimo* de seu portador corpóreo. Com o passar do tempo, a dignidade passa a integrar os tratados de moral e a reproduzir fidedignamente esse modelo teológico-político dual, que *separa e sobrepõe, exclui e articula* corpo e alma, corpo e pessoa, vivente e dignidade.

As consequências desse raciocínio ecoam as duras críticas de Weil ao direito voltado à proteção da pessoa. Tudo se passa como se a admissão de um critério normativo, isolado e sobreposto ao sujeito corpóreo criasse as condições propícias para o cometimento de atrocidades como *Auschwitz* (o que jamais foi pensado por ela tendo em vista seu falecimento em 1943). De modo categórico, Agamben arremata: “também os nazistas recorreram, com referência à condição jurídica dos judeus depois das leis marciais, a um termo que implica a dignidade: *entwürdigen*. O judeu é o homem que foi privado de qualquer *Würde*, de qualquer dignidade: apenas homem – e precisamente por isso, não-homem” (AGAMBEN, RA, p. 75). O muçulmano é, assim, aquele sobre quem, mesmo entre os sobreviventes, se hesita dizer que detém a mera dignidade de ser vivo. Assim, *Auschwitz* marca mais do que o fim das pretensões éticas amparadas na comunicação; também marca o fim do pensamento ético amparado na ideia de adequação à norma como fundamento, o fim da ideia de pessoa e até mesmo da ideia de dignidade. O sentimento que guia a nova ética não pode ser, então, aquele do respeito à lei, ou ao do pertencimento a uma única e mesma espécie humana. Entramos aqui num registro fortemente antikantiano e antihabermasiano, portanto. O sentimento, para Agamben, em consonância implícita com Weil, deve ser o do amor, que é absolutamente imanente à vida nua, ao grito silencioso.

²⁵⁵ Castor Bartolomé Ruiz expôs exemplarmente os “paradoxos da dignidade”, mesmo sem se referir a Simone Weil. Sua crítica segue a mesma linha de raciocínio que viemos desenvolvendo até agora, sobretudo neste capítulo. Um dos principais problemas apontados por ele consiste precisamente na não coincidência entre os seres humanos e os cidadãos nacionais; e, para além disso, Ruiz argumenta que mesmo a condição de cidadão nacional tem se mostrado inefetiva na concretização da dignidade formal de que os cidadãos são reconhecidos, sobretudo em razão da desigualdade social: “O dispositivo da nacionalidade operou um recorte formal sobre a dignidade. Se não tiver um Estado que garanta os direitos da dignidade através da nacionalidade e cidadania, a dignidade se torna um valor vazio. Por sua vez, existe uma outra contradição dentro do próprio Estado, onde todos os cidadãos têm reconhecidos formalmente os mesmos direitos porque têm a mesma dignidade natural, porém a desigualdade social continua a privar as grandes maiorias de direitos fundamentais sem que isso pareça questionar a validade do dispositivo formal da dignidade natural nem dos direitos formais” (RUIZ, 2020, p. 107)

3.4.5 AMOR

O sujeito-objeto do uso é o amor – Giorgio Agamben

*O amor é, nesse sentido, uma categoria da ontologia
– Giorgio Agamben*

Agamben inicia sua exposição em *A comunidade que vem* com uma reflexão sobre o *quodilibet*, que logo se torna a “singularidade qualquer” ou a “singularidade *qual-se-queira*”. O outro nome para essa singularidade da qual Agamben fala é “amável”. Percebemos, desse modo, a mesma lógica que a presente nos escritos de Weil: o amor não se dirige jamais a uma propriedade ou qualidade do amado, e tampouco é capaz de amar genericamente. O amor deseja (*libet*) o ser *tal qual ele é*, em sua singularidade, num gesto que prescinde de uma consideração dos atributos do amado, mas que também não é indiferente a eles. Assim, podemos pensar que uma das imagens mais eloquentes que Agamben usa para traduzir a noção de impessoal de Weil é a do ser qualquer. Ao pensarem o ser qualquer e o impessoal, Agamben e Weil propõem uma reelaboração da ideia de pertencimento. A singularidade do qualquer e do impessoal destrói o pertencer amparado em propriedades; ela é irreduzível ao pertencimento dado de antemão. O pertencer pertinente ao amável consiste em sua exposição enquanto tal; ele é a inteligibilidade mesma que emerge da singularidade na ausência de um elemento que o habilite ao reconhecimento como pertencente. É nele, nesse impessoal traduzido na ideia de singularidade qualquer, que podemos encontrar, quando pensamos a partir de uma perspectiva sociopolítica, o potencial anárquico de subversão do poder estatal (RICCIARDI, 2009, p. 84).

A analogia entre *dignitas* e *persona*, bem como a ressonância com o texto de Weil, ganha força quando Agamben passa a descrever a incompatibilidade entre o amor e a dignidade. “Sempre se soube”, ele escreve, “que há lugares e circunstâncias onde a dignidade é inoportuna. Um destes lugares é o amor. O enamorado pode ser tudo menos digno, assim como é impossível fazer amor mantendo a dignidade” (AGAMBEN, RA, p. 75). Ao opor dignidade e amor, Agamben está realizando um movimento análogo ao de Weil, colocando, de um lado, dignidade e direito, e de outro, amor e justiça; de um lado a técnica, de outro o uso. Numa passagem do ensaio de 1943, em que Weil tece suas considerações a respeito de

Antígona, o que está em jogo é criticar a confusão entre a lei não escrita de Antígona com o que chamamos de direito ou lei natural. Desatar essa “singular confusão” entre direito e lei não escrita é imprescindível para Weil e corresponde a uma importante distinção para com o direito dos romanos. A lei que Antígona diz seguir, afirma Weil, não é um direito, mas é a mesma lei que conduziu Cristo à cruz (“*Car la loi non écrite à laquelle obéissait cette petite fille [Antigone], bien loin d’avoir quoi que ce fût de commun avec aucun droit ni avec rien de naturel, n’était pas autre chose que l’amour extrême, absurde, qui a poussé le Christ sur la croix*” - WEIL, 2017, p. 53). A lei visada por Antígona, segundo Weil, prescreve uma única coisa, que é o excesso de amor, imprescritível pelo direito (*l’excès d’amour. Aucun droit ne le prescrirait. Le droit n’a pas de lien avec l’amour* – Weil, 2017, p. 53). Agamben segue essa mesma intuição, mesmo sem citar Weil. Já trabalhando com uma noção de direito que opera estabelecendo uma relação com algo que é separado do vivente (a vida nua como a vida separada de sua forma), Agamben opõe ao registro da dignidade, onde impera o direito, o registro do amor, onde impera a justiça amparada por uma ideia de lei que não pressupõe a operação de isolamento no vivente.²⁵⁶ Essa experiência do amor, segundo Dickinson, “que deve ser igualmente destacada, encontra-se em contraste radical com a ‘lei natural’ que, frequentemente e, mitologicamente, governa a humanidade através da ficção da soberania, a qual continua a dominar as narrativas essencialistas da natureza humana, enquanto

²⁵⁶ A questão sobre a pertinência da categoria de dignidade também ganha fôlego nos trabalhos de Judith Butler num gesto análogo, porém não reduzível, ao de Weil e de Agamben. Também no caso da filósofa estadunidense, a pergunta que norteia muitas das reflexões ético-políticas de seus últimos trabalhos consiste em se perguntar “quais vidas são dignas de lamento?”. É exatamente nesse sentido que deve ser compreendida a expressão *grievable life*, vertida para o português como “passível de luto”. Ao pensar sobre quais vidas são *passíveis* de luto devemos ouvir sub-repticiamente a questão sobre quais vidas são *dignas* de serem lamentadas. O ponto de partida de Butler ecoa num certo sentido aquelas de Weil e de Agamben, que pensam uma política que não se restringe à luta por direitos, mas que busca repensar os mecanismos por meio dos quais nossas instituições distribuem (desigualmente) a dignidade; que interpela, portanto, a má distribuição de reconhecimento pelas instituições. Decisivo para uma reflexão acerca da política que vem é pensar de que modo um sistema político que se pretende universal consegue falhar tão miseravelmente no reconhecimento indiscriminado de dignidade. Podemos pensar, na esteira de Weil, Arendt e Butler, uma teoria da reconhecibilidade, que precede e é mais fundamental do que aquela desenvolvida pelos teóricos do reconhecimento (penso aqui sobretudo em Honneth em *Luta por reconhecimento*, 2003). A política do impessoal, e, portanto, a noção de justiça e de direito a ela atrelado, deve ser antes de tudo uma luta pela audibilidade e pela visibilidade. Penso aqui no texto *Vida precária, vida passível de luto* que serve de introdução à *Quadros de guerra*, mas também em *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas sobre uma teoria performativa de assembleia*. No Brasil, quem desenvolve esse argumento de que a “reconhecibilidade precede o reconhecimento é Mariana Fischer Pacheco (2018). A noção de impessoal de Weil também pode conferir interessantes aproximações à temática da desposseção de Butler, além da questão de um tipo de ação em concerto pautada na horizontalidade e na não personalização das falas públicas, o que exige um paradigma de luta diferente daqueles mais tradicionais marcados por identidades estanques e por vezes heróicas.

verdadeiramente está desprovida de qualquer substância, seja ela qual for” (2020, p. 192-193).²⁵⁷ Essa distinção fica bastante clara no seguinte excerto:

Há bons motivos para tal impossibilidade de conciliar amor e dignidade. Tanto no caso da *dignitas* jurídica quanto no de sua transposição moral, a dignidade é, a rigor, algo autônomo em relação à existência do seu portador, um modelo interior ou uma imagem externa a que ele se deve adequar e que deve ser conservada a qualquer preço. Contudo, nas situações extremas – e também o amor é, ao seu modo, uma situação extrema –, não é possível manter nem sequer uma distância mínima entre a pessoa real e o seu modelo, entre vida e norma. E isso não se deve ao fato de que a vida ou a norma, o interno ou o externo prevaleçam, dependendo das circunstâncias, mas porque os mesmos se confundem em qualquer ponto, não deixando de modo algum espaço para um compromisso digno. (Paulo sabe-o perfeitamente quando, na Epístola aos Romanos, define o amor como o fim e cumprimento da Lei) (AGAMBEN, RA, p. 75).

Em *Uso dos corpos*, Agamben, novamente sem articular com a noção de amor de Weil, recorre a Dante para dizer algo que é perfeitamente compatível com a crítica à noção de pessoa como aquilo que é separado do homem concreto e que serve de fundamento ao direito: segundo Agamben, Dante, em *O convívio*, aproxima o amor ao uso. É por meio dessa referência que podemos dizer que se há, em Agamben, um pensamento sobre o amor, ele certamente encontrará suas formulações mais acabadas nas páginas em que o filósofo se esforça em descrever esse tipo de relação primeira, por excelência intransitiva, que faz do sujeito corpóreo e do uso de seu corpo o ponto de partida da reflexão ético-política. Tudo se passa, então, como se pudéssemos pensar o amor, em Agamben, como esse modo intransitivo de ser-no-mundo-com-os-outros, que antes de reivindicar o seu lugar próprio, *contempla* o que há em comum com os outros, deixando-se afetar por esse compartilhamento. Sem o corpo, isto é, ignorando-se o que a tradição tem compreendido como o substrato da pessoa, esta sim portadora de direitos, jamais se compreenderia o significado da *afeição* constitutiva do uso do corpo. Nesse sentido, Agamben escreve que “o amor é, nesse caso, de algum modo,

²⁵⁷ “Embora ele abstenha-se de afirmar isso diretamente, parece haver, em sua formulação de uma ontologia modal, uma noção de amor que é capaz de admitir sua falta de substância, exceto na medida em que existe em relação a outro – um ponto que intuitivamente entendemos ser verdade em nossas experiências de amor. Assim sendo, poderíamos sugerir que ninguém pode possuir o amor, ou, se alguém tentar, já o perdeu. A natureza desse estado de amor só é alcançada por meio de sua realização, não apenas como uma declaração (soberana) de seu ser (como no ofício sacerdotal, vocação, casamento, posição institucional e assim por diante). Ver o amor como o ‘térccio’ que é procurado depois, e tradicionalmente atribuído aos filhos de um casal que se diz ‘apaixonado’, pode ajudar na compreensão do que exatamente Agamben procura em suas explorações de uma ontologia modal que desfaz quaisquer relações ‘naturais’, em favor de uma intimidade sem ou além das relações estabelecidas que caracterizam mais genuinamente as trocas entre as formas-de-vida que encontramos em algo como uma multidão” (DICKINSON, 2020, p. 328).

a afeição que se recebe do uso (que é sempre também uso de si) e continua sendo, de algum modo, indiscernível frente a ele” (AGAMBEN, UC, p. 49).

Ao descrever o amor enquanto *afeição*, também não podemos deixar de entrever, desde já, os contornos espinosistas dos quais o conceito de uso em Agamben gozará. “Em uma ontologia modal”, ele escreve em *Uso dos corpos*, “o ser usa a si, ou seja, constitui, exprime e *ama* a si mesmo na afeição que recebe de suas próprias modificações” (AGAMBEN, UC, p. 191. Grifo nosso). Por meio dessa analogia que integra o amor à esfera semântica do uso, Agamben também integra o amor à esfera das relações de causa imanente, o que por sua vez o compele a um desvio do jargão jurídico-metafísico da causa em geral (aspecto fundamental para compreendermos o horizonte no qual uma tentativa de superação da metafísica da técnica, que, como veremos, é largamente sedimentada em diferentes noções de causa disponíveis no ocidente, pode se dar).²⁵⁸ Assim, “*a relação de causa imanente implica que o elemento ativo não cause o segundo, mas, antes, nele, se ‘expresse’*” (AGAMBEN, UC, p. 191. Grifos no original). A noção de causa imanente, que abole as distinções entre sujeito e objeto, ativo e passivo, e que em última instância se opõe à concepção tradicional de causa, não deixa de exprimir essa dimensão impessoal, a qual é defendida com unhas e dentes por Weil como a fonte da justiça.²⁵⁹

²⁵⁸ O livro *Karman* apresenta já em suas primeiras páginas uma importante investigação sobre dois conceitos basilares da nossa tradição: *causa* e *culpa* são lidos por Agamben como conceitos fundamentais do pensamento ocidental, e o que ele destaca, tendo, aliás, recurso à tese de doutorado de Yan Thomas, é a origem jurídica do conceito de causa. Desse modo, antes mesmo da causa consistir num termo fundamental da ciência e da metafísica ocidentais a partir de sua cristalização na distinção aristotélica das quatro causas, causa – e também culpa – guardariam originalmente uma acepção jurídica, que aponta para nada menos que a implicação do homem na esfera da Lei.

²⁵⁹ Em seu livro *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*, Casanova aponta para a centralidade da noção de impessoalidade (*das Man*)²⁵⁹ em Heidegger. Referindo-nos a essa coincidência lexical, não queremos dizer que haja alguma relação entre o impessoal de Weil e o de Heidegger. Afinal de contas, essa proximidade só pode ser enxergada a partir de uma tradução muito específica do *das Man* heideggeriano (Fauto Castilho, por exemplo, o traduz por “A-gente”) e se lidos eticamente, eles apontam em direções opostas: enquanto para Heidegger se trata de sair do impessoal em direção ao ser próprio, em Weil se trata de ir em direção ao impessoal. Nesse sentido, esse contraste pode ser bastante produtivo, sobretudo no que diz respeito à compressão do pensamento ético e político desenvolvido por Agamben. No caso de Heidegger, Casanova explora o conceito de impessoalidade por meio de um minucioso percurso, envolvendo diversos outros aspectos de *Ser e tempo*, sobretudo do quinto capítulo da primeira parte, dedicado a “O ser-em como tal”. Casanova não se restringe ao parágrafo 27 de *Ser e tempo*, onde a noção de impessoal aparece de modo mais explícito conceitualmente; ele opta por deixar que essa centralidade do impessoal emergja ao longo de sua exposição. No final do percurso aprendemos que “impessoal” é o termo que Heidegger utiliza para se referir ao modo cotidiano do ser-aí estar no mundo. A argumentação de Casanova é interessante, pois ela mostra reiteradamente estar plenamente ciente da não redutibilidade do impessoal a uma questão ôntica (a ideia de que o impessoal não pode ser reduzido a uma categoria sociológica), para logo em seguida transformá-la numa questão precipuamente política (CASANOVA, 2006, p. 99). Isto é, o que Casanova busca fazer é transformar

A forma-de-vida, definida pela experiência da inseparabilidade e da coesão das vidas e suas formas, também aparece como contraconceito à lógica do “direito romano-burguês”. Enquanto a soberania estatal pressupõe e opera cisões entre as vidas e suas formas, produzindo, dessa forma, vidas nuas, a forma-de-vida surge como potência antagonista a esse mecanismo lacerador. A forma-de-vida, enquanto norte da política que vem, consiste numa política que não se realiza no nível das puras formas jurídicas da pessoa e dos direitos; ela acessa, de modo irremediável, “a materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais”, de modo a não abandonar “a vida nua ao ‘homem’ e ao ‘cidadão’, que vestem provisoriamente e a representam com seus ‘direitos’” (AGAMBEN, MF, p. 21).

uma questão atemporal, que é o impessoal, isto é, o modo como o ser-aí está de início e na maioria das vezes no mundo, em uma chave de leitura do nosso tempo, ou seja, “acompanhar o modo de constituição da existência impessoal no interior da contemporaneidade” (CASANOVA, 2006, p. 102), passo que não é estranho de ser pensado à luz da recepção do *das Man* por Arendt, por exemplo.

3.5 CORPUS

...This bond doth give thee here no jot of blood; The words expressly are 'a pound of flesh' – Shakespeare

Quando se fala em biopolítica, em regra nossa reflexão tende a se voltar às formas segundo as quais a vida passou a integrar os cálculos explícitos do poder; ou ainda, como tem ganhado destaque a partir da noção de necropolítica, as formas pelas quais não a vida, mas a morte, integra de maneira explícita esses mesmos cálculos. Isso significa que, ao falarmos de biopolítica, quase sempre a ênfase se dá sobre a noção de vida, seja ela a vida natural (*zoé*) ou sua acepção política (*bíos*), ou ainda, como vimos precedentemente, seu sentido jurídico (*vita*), adquirido quando uma vida entra em relação com o poder soberano sob a forma de um pressuposto subsistente separado (*nuda vita*), notadamente sob a forma da exclusão-inclusiva (da vida nutritiva, do filho varão, do escravo, e assim por diante). Apesar disso, Foucault destaca que tão cara à biopolítica quanto uma reflexão sobre a vida (ou suas expansões tanato e necropolíticas, com ênfase na morte) é uma reflexão sobre as operações que incidem sobre o corpo, seja em sua acepção orgânica-individual ou populacional-coletiva. Desta feita, a bio-história, que nos narra as diferentes formas pelas quais vida e política vêm se articulando ao longo do tempo, pressupõe, de forma conjunta, uma história da relação entre política e corpo.²⁶⁰

Já para Foucault, pensar a história da modernidade em seu limiar biológico implica pensar não apenas a relação da vida com a política, mas também a do corpo com a política; e isso é reconhecido por Agamben já nas primeiras páginas da introdução de *O poder*

²⁶⁰ O livro de Ângela de Couto Machado Fonseca, *Biopolítica e direito: fabricação e ordenação do corpo moderno*, consiste numa meticulosa investigação que leva a sério o conceito de corpo nos estudos biopolíticos. Uma das inquietações das quais Fonseca parte é justamente a de que “o conceito de biopolítica é ainda bastante obscuro no que diz respeito ao corpo” (FONSECA, 2015, p. 78). O livro se propõe a fazer muito mais do que uma “história do corpo”. O termo “história” é aqui empregado para descrever um tipo de análise erudita e “enciclopédica” sobre as diferentes concepções sobre o corpo na história. Mais do que uma história, portanto, o livro pretende realizar uma genealogia do corpo, tendo em vista que leva a sério o princípio de que “o que pode um corpo está sempre circunscrito nos limites das técnicas que o visam” (FONSECA, 2015, p. 2), princípio esse totalmente compatível com a pesquisa que levamos aqui a cabo. O livro visa, portanto, não tanto inventariar todas as concepções sobre o corpo no decorrer do tempo; antes, busca compreender as técnicas, os mecanismos e os dispositivos que tornam os corpos inteligíveis. Em suma: “propomos”, afirma Fonseca, “amarrar os temas, corpo, biopolítica e direito. Tentar perceber como a biopolítica tem relação com o corpo, como o direito atua biopoliticamente e como, tanto a biopolítica quanto o direito, que pode ser um agente de sua aplicação, se esforçam nas estratégias de ordenar e uniformizar o corpo e com isso melhor governar as formas de vida desejáveis e válidas” (FONSECA, 2015, p. 4).

soberano e a vida nua, quando ele nos lembra que as investigações foucaultianas caminham na “direção de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio *corpo* de seus sujeitos e em suas formas de vida” (AGAMBEN, PS, p. 12. Grifo nosso). A história escrita no horizonte da biopolítica tem o corpo como elemento imprescindível de análise: “não uma ‘história das mentalidades’, portanto, que só leve em conta os corpos pela maneira como foram percebidos ou receberam sentido e valor; mas ‘história dos corpos’ e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo” (FOUCAULT, 1976, p. 200). Esse é um passo muito importante, pois da mesma forma que Foucault busca sempre desviar da história das mentalidades, Agamben também busca na história dos corpos e das coisas, ou melhor, na história do *uso* dos corpos e das coisas, uma forma de pensar arqueologicamente os destinos biotecnopolíticos da nossa metafísica.²⁶¹ Assim como o direito torna a vida governável ao tecnicizá-la por meio da fórmula do direito romano *vitae necisque potestas*, da mesma forma o corpo passa por uma transformação semelhante, tecnicizando-se no vernáculo jurídico a partir de fórmulas como *locatio operarum* e o *habeas corpus*. Isso significa que também o conceito de corpo, ou ainda, a noção jurídica de corpo, possui uma história, e para Agamben, de forma análoga ao que acontece com a vida, é também no direito romano que é situado o momento privilegiado para se compreender como ele se torna um termo técnico do direito, isto é, disponível ao governo biopolítico. Se pensar no registro da biopolítica implica compreender o corpo político, como o fez Michel Foucault, não apenas como uma metáfora, mas como uma realidade biológica, uma investigação do corpo à luz da técnica jurídica, finalmente reintegrada à biopolítica, nos permitirá compreender o ponto de surgimento do corpo como *res* para muito além da definição cartesiana da *res extensa* em oposição à *res cogitans*.

O passo decisivo na compreensão do corpo enquanto uma “coisa do direito” só foi realizado por Agamben em *Uso dos corpos*, quando o corpo do escravo é submetido a um aprofundado escrutínio, também à luz da questão da técnica jurídica. Mas isso de forma alguma significa que antes do volume conclusivo da tetralogia não houvesse em Agamben

²⁶¹ Agamben se afasta da pretensão heideggeriana da compreensão da tradição no registro da história do ser, sobretudo se considerarmos suas obras mais recentes, como *Uso dos corpos*. Há uma passagem que é decisiva para a compreensão do registro de investigação de Agamben em oposição àquele de Heidegger. Em sua arqueologia do instrumento técnico animado, presente no primeiro capítulo de *Uso dos corpos*, Agamben afirma: “de fato, é possível que exista, no instrumento técnico, algo diferente da simples ‘servilidade’, mas este ‘diferente’ não coincide, conforme pensava Heidegger, com um novo e decisivo desvelamento-velamento epocal do ser, e sim com uma transformação no uso dos corpos e dos objetos” (AGAMBEN, UC, p. 96).

uma preocupação com o corpo. De fato, no final da década de 1960, sua reflexão sobre o corpo ainda estava demasiadamente presa à leitura arendtiana, que vincula, na esteira de Locke e Marx, o corpo ao trabalho. Essa relação, que nos parece hoje da ordem do natural e do evidente, conta com uma longa história de formulações, construções, raciocínios, estratégias; e o direito, como âmbito privilegiado da construção de conceitos e instituições, aparece novamente aqui como esse laboratório no qual *essa naturalidade torna-se instituída*. Roberto Esposito, que compartilha com Agamben esse tipo de preocupação jurídico-genealógica dos conceitos, afirma que por muito tempo o corpo do homem não pertenceu nem à categoria das coisas nem à categoria das pessoas; antes, ele teria sido “anulado como objeto de direito e deixado a oscilar entre uma e outra. Na verdade, até alguns decênios atrás, a tendência prevalente, de acordo com a tradição romanista, foi a de assimilá-lo à pessoa” (ESPOSITO, 2016, p. 84).

Seguindo nossa argumentação, mostraremos agora de que modo a questão da instituição jurídica do corpo surge em Agamben em sua relação com a noção de trabalho. Nossa estratégia será a mesma que aquela empregada para a compreensão da institucionalização da vida como *vita*. Retomando momentos particulares das obras de Agamben a respeito da noção de trabalho, mostraremos de que forma todas essas reflexões culminam, em *Uso dos corpos*, na tecnicização jurídica de uma separação que torna possível a instituição do trabalho, o que mostrará, por sua vez, os deslocamentos do filósofo romano em relação a toda uma tradição ocidental, que vai de Aristóteles, passando por Marx e culminando em Arendt. É novamente Yan Thomas que surge como interlocutor privilegiado, sobretudo no que parece consistir numa insistência agambeniana de indicar uma novidade a partir do surgimento da técnica jurídica romana. Subjacente a toda essa investigação de Agamben parece estar uma tentativa de superar um certo legado aristotélico e da tradição hegemônica aristotélica, que nos governa secretamente e que restringe os modos de vida possíveis em termos de vocações biológicas, teológicas e sociais instituídas pela tradição.

3.5.1 DOULOS

*Por que o humano só pode encontrar-se pressupondo
o não-verdadeiramente-humano, e a ação política
livre e a obra do homem só excluindo – e, ao mesmo*

tempo, incluindo – o uso do corpo e a inoperosidade do escravo? – Giorgio Agamben

Não é contra a máquina que o homem, por sua restrição humanista, tem de se revoltar. Ele é sujeitado à máquina só quando ela, por sua vez, é sujeitada à comunidade [...]. O humanismo tradicional ficou abstrato no momento em que definia poder de se autodeterminar só por parte dos cidadãos e não dos escravos – Gilbert Simondon

Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi (E, em verdade, a suma divisão do direito das pessoas é esta: que todos os homens ou são livres ou são escravos) – Gaio, I, 9

A tradição ética e a tradição política do pensamento ocidental, sobretudo nos seus vieses deontológicos e liberais, buscaram, na maioria das vezes, pensar a liberdade como aquele elemento primeiro e fundamental da comunidade política. Na contramão dessa tradição, Agamben faz do escravo um tema de sua filosofia²⁶² e nos mostra que o paradigma do uso livre corpo não está no cidadão ou na autonomia do sujeito moral ou do sujeito de direito, mas em sua “antítese conceitual” (BUCK-MORSS, 2011, p. 131).²⁶³ Mais do que uma mera coincidência, Agamben faz, duas vezes e em momentos distintos, do escravo o paradigma do *livre uso*.²⁶⁴ Mas livre uso não se confunde com liberdade. No caso de Agamben, talvez fosse mais correto pensarmos que é preciso nos libertarmos da liberdade –

²⁶² A ausência de uma consideração efetiva do escravo já havia sido notada por Negri. Como já dissemos, em *Uso dos corpos* Agamben parece responder a muitas das críticas a ele direcionada ao longo dos anos. Refletindo sobre os limites da questão da resistência em Agamben, Negri escreve: “mais uma vez, vemos aqui de que modo o ápice da resistência é interpretado por Agamben como passividade em vez de rebelião, representado por Bartleby em vez de Macolm X, pelo *homo sacer* em vez do escravo ou do proletariado” (NEGRI, 2007, p. 123). Se podemos interpretar o engajamento de Agamben com a figura do escravo como uma resposta a Negri, isso não significa no entanto que Agamben abra mão da sua estratégia ético-política, que nesse ponto, numa suposta liberdade *na* condição de escravidão, não deixa de ter um caráter polêmico. A discussão sobre a natureza dessa resposta – se se trata de uma lacuna ou de explicitar algo que já estava presente em seus trabalhos anteriores – foi feito por BIKUNDO, 2018.

²⁶³ A despeito das valiosas reflexões de Agamben sobre o escravo, é inegável que seu pensamento está sujeito às críticas que o circunscrevem ao preconceito filosófico eurocêntrico, tal como o denuncia Buck-Morss não em relação a Agamben especificamente, mas à filosofia em geral, em seu belo ensaio *Hegel e o haiti*. Isso não impede, no entanto, que a leitura agambeniana do escravo seja útil à reflexão decolonial. Nesse sentido Cf. MBEMBE, 2016.

²⁶⁴ Kotsko tem razão ao dizer que, apesar da referência à condição de escravo autoproclamada por Paulo de Tarso e analisada por Agamben em *O tempo que resta*, apenas em *Uso dos corpos* o escravo se torna um paradigma essencial do pensamento agambeniano. Desse modo, “uma análise da figura do escravo não foi antecipada em nenhum ponto precedente do projeto” (KOTSKO, 2020, p. 162).

desta liberdade – pensada sobretudo nos registros hegemônicos da filosofia moderna; mas também nos libertarmos daquela liberdade que os regimes de verdade prevalecentes nas democracias espetaculares nos reconhecem de tão bom grado. Isso de forma alguma significa abrir mão da liberdade; revela, antes, uma preocupação em compreender a ação humana da forma mais transparente possível, para além mesmo de uma concepção que pressuponha um sujeito soberano, mestre de si, absolutamente capaz de liberdade e de consciência. Para Agamben, seja ela pensada de modo republicano ou liberal, a liberdade é sempre concebida pelos modernos no horizonte da governamentalidade, na medida em que está relacionada às noções de direito, de propriedade, e o elemento soberano, que cinde a vida em forma e vida nua não cessa de agir. Porém, os gregos, nos lembra o próprio Agamben, pensam a liberdade, antes de tudo, como um status ou condição social. Logo, o uso do corpo realizado pelo escravo de forma alguma pode ser reduzido à experiência e à vontade do sujeito livre; ele descreve, pelo contrário, uma relação com a potência num sentido bastante preciso: a liberdade humana, diz Agamben em *Experimentum linguae* (2018, p. 9), está enraizada no abismo da *potência de não*, ou, como Agamben reformula a partir do escravo em *O tempo que resta*, a partir do uso. Pensar a liberdade como uso, isto é, sem recorrer a um raciocínio aristotélico simplificado, segundo o qual a liberdade seria uma potência a ser atualizada ou reivindicada em termos de direito subjetivo (um espaço de realização subjetiva caracterizado pelo vazio de coerção), mas segundo os estritos termos assumidos pela doutrina do uso agambeniana, implica pensar a liberdade para além de todo direito. O estudo da figura do escravo como paradigma ético-político do uso em Agamben realiza, deste modo, o que Giacóia descreveu como sendo as sendas abertas, na modernidade, por Espinosa e continuada por Nietzsche, a saber, “a desconstrução dos sistemas morais baseados nos conceitos de vontade livre e na supressão da contradição entre liberdade e necessidade” (GIACÓIA, 2018, p. 42).²⁶⁵ Ora, nesse sentido, poucas tentativas de pensar uma noção de liberdade a partir do uso que o escravo faz do “próprio” corpo foram tão radicais quanto a de Agamben.

²⁶⁵ A respeito da importância de Espinosa para Agamben, Giacóia não está sozinho. Num sentido mais amplo, Vatter destaca que se tornou um lugar comum na filosofia opor Heidegger a Espinosa. No entanto, Vatter argumenta que filósofos críticos contemporâneos, como Derrida, Deleuze, Negri, Esposito e Agamben já não buscam uma mera oposição entre os dois filósofos. Antes, eles unem os dois (*they bring them both together*) (VATTER, 2014, P. 264-265). Agamben não dedicou, até onde saibamos, nenhum texto específico a Espinosa, além do prefácio à edição crítica e tradução para o italiano do texto latino de Espinosa feito por Carl Gebhardt intitulado *A língua da glória*. Apesar disso, em *Autoritratto nello studio* percebemos que Espinosa é uma constante entre aqueles que marcaram sua juventude. Dentre eles, José Bergamin (AS, p. 56-60). Indo um pouco além desse relato autobiográfico, é importante reconhecer o papel desempenhado por duas figuras femininas no

É uma efetiva reflexão filosófica sobre a atividade do escravo, portanto, que deverá servir de ponto de partida para pensarmos uma comunidade política que não tenha uma cesura no conceito de *demos* como seu pressuposto fundante. Esse confronto com a tradição talvez encontre em Agamben a sua manifestação mais emblemática na seguinte passagem:

A antropologia que recebemos em herança da filosofia clássica é modelada pelo homem livre. Aristóteles desenvolveu sua ideia de homem a partir do paradigma do homem livre, mesmo que isso implique o escravo como condição de possibilidade; pode-se imaginar que teria podido desenvolver uma antropologia totalmente diferente se tivesse levado em consideração o escravo (cuja “humanidade” ele nunca procurou negar). Isso significa que, na cultura ocidental, o escravo é algo parecido com o recaiado. A reemergência da figura do escravo na do trabalhador moderno apresenta-se, portanto, segundo o esquema freudiano, como um retorno do recaiado em forma patológica (AGAMBEN, UC, p. 39).

Já no início do primeiro capítulo de *Uso dos corpos*, Agamben retoma o primeiro capítulo da *Política* de Aristóteles, argumentando que escapara à tradição compreender que o que chegou até nós como ideia de liberdade pressupõe relações verticais de poder e de domínio sobre outros (relações gâmicas e despóticas como as com as mulheres, crianças e escravos), o que faz, por sua vez, da nossa concepção de liberdade uma concepção portadora, de saída, de uma desigualdade e de uma violência de base.²⁶⁶

contato de Agamben com Espinosa. De um lado, Simone Weil, cuja reflexão, sobretudo em seu aspecto ético, se aproxima à do filósofo holandês na medida em que apresenta um caráter matematizante de suas definições e demonstrações; mas igualmente espinosista é, precisamente, sua concepção de liberdade como não simplesmente oposta à necessidade. Em Weil, a liberdade pressupõe a necessidade em termos semelhantes ao exposto por Espinosa na proposição XXXII da IV da *Ética* (Cf. ESPOSITO, 2019a, p. 215-217). Tendo em vista do contato de Agamben com a obra de Weil, é possível abrirmos espaço para começarmos a entender o tipo de liberdade que é pensada por Agamben, a qual não se realiza apenas na ausência de necessidade ou coerção. A liberdade pensada a partir da figura do escravo se faz eloquente precisamente nesse quesito, isto é, na inscrição da liberdade no interior de uma situação de submissão. Outra figura relevante para Agamben no que toca o pensamento espinosista foi Elsa Morante, de quem Agamben herdou sua edição da *Ética* de Espinosa. Nesse sentido, apesar de não contarmos com um texto de Agamben efetivamente empenhado em lidar com Espinosa, e para além das claras referências que ele faz ao autor da *Ética*, é bem possível que ainda apareça textos de Agamben com essa pretensão. Basta lembrar que Agamben já realizou conferências nas quais ele se demorou na *Ética*. Referimo-nos aqui, por exemplo, à conferência dedicada à Elsa Morante, em 1993, disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=SEfhMVLGWRA>.

²⁶⁶ Agamben deixa de lado inúmeros passos importantes da argumentação aristotélica que nos convirá aqui resgatar, mesmo que a título sumário. Talvez a primeira consideração importante seja o seu descaso com a analogia proposta por Aristóteles no início do Livro I da *Política* a respeito da fêmea e do escravo. Ambos, para o estagirita, existem no domínio daqueles “que não podem existir sem o outro”, o que os leva a firmar relações em razão de procriação, no caso da fêmea, ou de segurança, no caso do escravo. Essa distinção precede inclusive na analogia entre corpo e alma elegida por Agamben como paradigma da relação entre senhor e escravo. No caso da fêmea, a justificativa consiste apenas no fato natural da progeneritura; no caso do escravo, a justificativa se baseia numa distinção de natureza entre os com capacidade de “usar o intelecto para prever” e aqueles que

Aristóteles acabara de afirmar que a cidade é composta de famílias ou casas (*oikiai*) e que a família, em sua forma perfeita, é composta por escravos e homens livres (*ek doulon kai eleutheron*; os escravos são mencionados antes dos homens livres – 1253b 3-5). Três espécies de relações definem a família: a relação despótica (*despotikè*), entre senhor (*despotes*) e os escravos; a relação matrimonial (*gamikè*), entre marido e mulher; e a relação parental (*technopoietikè*), entre o pai e os filhos (7-11). Aquela entre senhor e escravo, se não for a mais importante, pelo menos é a mais evidente, e isso é sugerido – além de ter sido a primeira a ser mencionada – pelo fato de Aristóteles esclarecer que as duas últimas relações são ‘anônimas’, carecem de nome próprio (o que parece implicar que os adjetivos *gamikè* e *technopoietikè* sejam apenas uma denominação imprópria forjada por Aristóteles, enquanto todos sabem o que é uma relação ‘despótica’ (AGAMBEN, UC, p. 22).²⁶⁷

Assim, a liberdade concedida pelo direito é uma liberdade técnica: não somos livres senão tecnicamente; livres apenas na medida em que não incorremos numa tipificação negativa.²⁶⁸

Uma superação do conceito tradicional de liberdade pressupõe, então, uma superação da técnica; pois apenas uma outra forma de relação com ela é que obstaculizará que o empregar se transforme em ser empregado, que os indivíduos se tornem meras engrenagens governáveis numa lógica de exploração intensiva e exaustiva do mundo, de si e dos outros. Se podemos identificar em Agamben uma reflexão sobre a liberdade – por ele jamais explicitamente tematizada em termos tradicionais – teremos não apenas que nos defrontar

“têm a força física para trabalhar”. A analogia se expande ainda mais quando Aristóteles desliza essas desigualdades entre macho e fêmea, senhor e escravo, que ele enxerga como naturais, para aqueles que não distinguem a hierarquia natural dos comandos. “Os bárbaros”, nos diz Aristóteles, “atribuem à mulher e ao escravo a mesma condição porque não possuem quem mande por natureza” (ARISTÓTELES, 1252b 4-6). Subjacente ao raciocínio aristotélico parece, então, operar uma teoria e tipificação ou taxonomia da hierarquia dos comandos naturais. Pois é a incapacidade de reconhecer a naturalidade dessas relações de comando que, para Aristóteles, implica as distinções que fazem dos bárbaros idênticos às escravas, o que por sua vez justificaria o seu domínio por parte dos gregos.

²⁶⁷ Benveniste faz uma observação importante: o início da *Política*, Aristóteles apenas cristaliza uma configuração comunitária dada, sem considerar as desventuras que conduziram sua sociedade àquela configuração específica. Assim, ele pretende que antes de haver comunidade tenha havido uma casa (*oikos*), que corresponde à menor fração da sociedade. Disso se seguiria um desenvolvimento que acabaria gerando a vila (*me*) e por fim a cidade (*pólis*). Nesse sentido o linguista é categórico: essa reconstrução por crescimento sucessivo é falsa. “O que existiu, desde o início, é a sociedade, essa totalidade, e não a família, depois o clã, depois a cidade. A sociedade, *desde a origem*, é fracionada em unidades que se englobam (...) Mas Aristóteles transpõe em condição universal e em necessidade filosófica o que sua própria sociedade lhe apresenta; ele projeta no absoluto um estado histórico” (BENVENISTE, 1969, p. 310)

²⁶⁸ Roberto Esposito caracteriza muito bem essa liberdade jurídica entendida desde sempre sob um fundo negativo: “também a ordem jurídica mantém um fundamento negativo: o que é lícito é aquilo que *não* é proibido, assim como, em Roma, são livres as pessoas que *não* são escravas. O *liber* é caracterizado pelo fato de não ser *servus*. Aliás, a condição da qual mais se fala no direito romano é justamente a escravidão, vale dizer a dos que não têm prerrogativa jurídicas. Para explicar o que quer dizer *sui iuris* se esclarece o que significa *alieni iuris*, obtendo-se deste, por contraste, o significado do primeiro termo. Isso vale também, e mais ainda, para a coisa” (ESPOSITO, 2016, p. 61).

com o que a tradição compreende como o seu exato oposto, a escravidão, mas também com aquilo que a determina em nossa tradição, que é a técnica. Se nas democracias espetaculares gozamos de liberdade, para Agamben poderíamos dizer que se trata de uma liberdade técnica, uma liberdade que sempre nos conduz à governamentalidade, à possibilidade de sermos governados. A escrita de uma história dos usos dos corpos e das coisas consiste, desse modo, na escrita de uma história que estabelece um embate com a ideia de que somos, tecnicamente, em razão de nossos direitos, livres, bem como com a ideia de que a liberdade de que gozamos é, desde seu fundamento, uma liberdade que serve como dispositivo de captura da ação humana que a torna governável. Sob o domínio da técnica, a própria liberdade integra dispositivo de governo.

Diante desse quadro mais amplo no qual buscamos situar as preocupações de Agamben, o filósofo anuncia um dos passos mais importantes no que diz respeito à arqueologia política da técnica: trata-se da necessidade de realizar uma *arqueologia da escravidão* (I.7.10, UC):

A essa altura, é necessário restituir ao escravo o significado decisivo que lhe cabe no processo da antropogênese. O escravo é, por um lado, um animal humano (ou um homem-animal) e, por outro lado, e na mesma medida, um instrumento vivo (ou um homem-instrumento). Assim, o escravo constitui, na história da antropogênese, um limiar duplo: nela, a vida animal transpassa para a humana, assim como o vivo (o homem) transpassa para o inorgânico (instrumento, e vice-versa). A invenção da escravidão como instituto jurídico permitiu a captura do ser vivo e do uso do corpo nos sistemas produtivos, bloqueando temporariamente o desenvolvimento do instrumento tecnológico; sua abolição na modernidade libertou a possibilidade da técnica, ou seja, do instrumento vivo. Ao mesmo tempo, enquanto sua relação com a natureza não é mais mediada por outro homem, mas por um dispositivo, o homem afastou-se do animal e do orgânico para se aproximar do instrumento e do inorgânico até quase identificar-se com ele (o homem-máquina). Por isso – enquanto havia perdido, com o uso dos corpos, a relação imediata com a própria animalidade –, o homem moderno não pôde apropriar-se realmente da libertação com relação ao trabalho que as máquinas deveriam ter-lhe proporcionado. E, se a hipótese de um nexos constitutivo entre escravidão e técnica for correta, não causa espanto que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tenha produzido uma nova e inaudita forma de escravidão (AGAMBEN, UC, p. 102).

Vemos, nessa passagem, a intensificação do nexos entre escravidão e técnica, que, tão logo anunciada, passa a ocupar o centro da arqueologia política da técnica e do uso. Porém, também é importante entender que entre a técnica e a escravidão reside um tipo de operação ontológica e jurídica, as quais servem à articulação do corpo com aquilo que dele foi

separado. Veremos, a partir de agora, minuciosamente, de que forma Agamben desconstrói uma série de legados da nossa tradição jurídico-metafísica.

Antes, porém, de abordarmos o paradigma do homem sem obra, que é o que define a atividade do escravo na antiguidade grega, é preciso recuperar a reconstrução do paradigma do homem produtivo, a partir do qual Agamben desenha o seu desvio e a sua complementação crítica em relação à tradição. Veremos agora de que forma Agamben busca desobstruir o campo de análise das atividades humanas da noção de trabalho e de obra, tendo em vista sobretudo um confronto com Marx e Arendt.

3.5.2 TRABALHO

Técnica é a dominação da linguagem que vige no espaço do trabalho – Ernst Jünger

A reflexão sobre o trabalho se inicia em Agamben com a publicação de seu primeiro livro, *O homem sem conteúdo*. Nesse momento, seguindo de perto as leituras de Hannah Arendt, Agamben compreende o trabalho como um dos três modos essenciais do fazer do homem. A história do trabalho que o filósofo nos conta nesse momento é aquela segundo a qual o trabalho passou do posto mais baixo na hierarquia da vida ativa entre os gregos para um valor central das atividades humanas na modernidade; portanto, em perfeita consonância com o relato arendtiano da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*.²⁶⁹ O diagnóstico agambeniano sobre o processo de convergência entre *praxis* e *poiesis* também tende à convergência, ao longo do tempo, com a noção de trabalho: “essa ascensão começa no momento em que Locke descobre no trabalho a origem da propriedade, continua quando Adam Smith o eleva ao estatuto de fonte de toda riqueza e atinge o seu cume com Marx, que faz dele a expressão da humanidade mesma do homem” (AGAMBEN, HsC, p. 120).

Agamben, em 1970, advoga pelo não esquecimento do conceito original de *poiesis*, isto é, em favor de um modo de fazer do homem que não deve de modo algum ser compreendido como a expressão de uma vontade, mas antes que diz respeito a uma pro-

²⁶⁹ Uma detalhada reconstrução do argumento da redução da ação ao trabalho lavando em conta Arendt e Agamben foi feita em RUIZ, 2014. Ver nesse sentido a segunda seção do texto, intitulada “A potência de ação e sua negação biopolítica”, pontos 7 e 8 da exposição.

dução da verdade e a uma abertura de mundo para a existência e ação do homem. O eclipse dessa forma de pro-dução se relaciona com a derrocada de um conceito de verdade ligado à noção de desvelamento e de mundo tida pela mais alta estima pelos gregos²⁷⁰, em favor de um estatuto prático da habitação humana do mundo. O privilégio desse âmbito prático serviu de ponto de partida para o ganho de terreno do trabalho como um conceito essencial à descrição do humano como aquele vivente que produz e que trabalha, ou seja, do homem compreendido, num primeiro momento, à luz de sua obra e, posteriormente, também a partir de sua capacidade de produzir obra por meio de um esforço corporal. A resposta de Agamben a esse diagnóstico ganha diferentes contornos ao longo de sua obra. Se no início da década de 1970 a esperança contra essa interpretação que vocaciona o homem ao trabalho era depositada no que poderíamos chamar de uma potência poiético-messiânica, já nos últimos volumes de *Homo sacer* encontramos a noção de *uso* (a qual se relaciona às noções de inoperosidade, inapropriabilidade e ingovernável). A arqueologia das atividades humanas empreendida por Agamben o conduz não ao trabalho e à produção, mas à inoperosidade, ao des-emprego; e essa constatação se dá, mais uma vez, por meio de uma investigação histórico-ontológica, que não visa apenas a estrutura propriamente dita da ação humana, mas que, ao contrário da tradição Locke-Smith-Marx-Arendt, a qual visa o trabalho como pressuposto da propriedade, compreende a noção de propriedade como condição de possibilidade para o trabalho. Uma arqueologia da noção de propriedade surge, então, como pressuposto teórico a ser investigado.²⁷¹

Em *A condição humana* acompanhamos as reflexões de Arendt sobre do trabalho, o que a conduz numa certa altura à questão do fazer do escravo. Em *Uso dos corpos* encontramos uma reflexão bastante madura de Agamben, que se volta aos escritos de Arendt de modo mais crítico do que o fizera no passado. É na questão do escravo que talvez encontremos a maior divergência em relação à filósofa. Essa divergência acontece notadamente sob dois aspectos. Em primeiro lugar, afirma Agamben, a categoria “trabalho” traz muitos prejuízos na interpretação da atividade desempenhada pelo escravo na

²⁷⁰ Segundo o Agamben de *O homem sem conteúdo*, Aristóteles tendia a atribuir maior relevância à *poiesis* em face da *praxis*, o que repercute na própria investigação agambeniana como um elogio à *poiesis*. Em *O homem sem obra*, contudo, Agamben apresenta a noção de uso como um *tertium* à *praxis* e à *poiesis*, o que indica uma inflexão no interior na obra de sua obra. Em *Karman*, Agamben se propõe a investigar a noção de ação, isto é, de *praxis*, o que culmina na noção de gesto, que, assim como o uso, consiste numa alternativa à oposição *praxis-poiesis*.

²⁷¹ Emerge, assim, o que poderíamos chamar de aspecto ideológico do trabalho, isto é, o trabalho em sua função de justificação da detenção da propriedade.

antiguidade; em segundo lugar, Arendt jamais teria compreendido a natureza não instrumental da atividade do escravo na antiguidade – o que, como veremos no momento oportuno, corresponde à adesão, talvez inconsciente por parte de Arendt, a uma compreensão da noção de instrumento, cujo ápice teórico é atribuído por Agamben à escolástica. Como resultado, temos em Arendt uma limitação do pensamento sobre o corpo, o qual, a seu ver, diria respeito ao reduto absoluto do privado e da propriedade.

Arendt parece delinear uma sutil distinção a respeito das interpretações sobre o estatuto do trabalho na Antiguidade. À luz dessa distinção, haveria duas interpretações possíveis no que concerne o trabalho na antiguidade: a do “desdenho” e a do “desprezo”. Caso Agamben compreendesse a suposta ignorância do trabalho na antiguidade como “desdenho”, ele estaria, de fato, incorrendo no que Arendt explicitamente chama de “preconceito dos historiadores modernos” (ARENDR, 2017, p. 102). Mas esse não parece ser o caso. Agamben, de fato, afirma que os gregos “ignoravam o conceito de trabalho” (AGAMBEN, UC, p. 37). Porém, divergindo de Arendt, para quem essa ignorância se deveria ao “desprezo pela atividade do trabalho, originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade” (ARENDR, 2017, p. 99-100), Agamben lança sua ideia de que haveria algo na sociedade grega que escapava à lógica do trabalho e da obra, e esse algo não é outra coisa senão a noção de uso do corpo. Ao que tudo indica, ao mencionar a ignorância dos antigos em relação à noção de trabalho, Agamben está insistindo nas limitações trazidas pela concepção do trabalho a partir de uma leitura da antiguidade em função das especificidades que as atividades humanas apresentavam então. Mais do que isso: há o risco de encarmos o trabalho como uma espécie de universal, aplicável tanto à descrição das atividades do escravo quanto àquelas dos trabalhadores modernos na sociedade de consumo. Como veremos, para Agamben ocorre justamente o contrário: não é a condição de trabalhador que une o escravo da antiguidade ao operário, mas a condição de escravo. O problema, como veremos mais adiante, não reside na compreensão do fazer do trabalhador moderno à luz do fazer do escravo, mas, ao contrário, na retroprojeção de noções modernas sobre o passado. Essa projeção retroativa teria por consequência pensar o trabalhador moderno à luz de um fazer típico do artesão, e o que Agamben parece querer mostrar é que mais essencial ao domínio técnico do homem é a captura não do seu fazer, mas da inoperosidade que habita todo e qualquer fazer humano. E o paradigma para a compreensão desse fazer inoperoso é precisamente o escravo grego. Por outro lado, isso não quer dizer que

Arendt pretenda estabelecer uma linha contínua e homogênea entre a escravidão na antiguidade e o operário moderno sob as lentes da noção de trabalho, sem qualquer nuance. Nas palavras de Agamben, ela lembra que “enquanto para estes [para os modernos] escravo é um meio de proporcionar força-trabalho a preço baixo com o objetivo de lucrar, para os antigos tratava-se de eliminar o trabalho da existência propriamente humana” (AGAMBEN, UC, p. 38).²⁷²

Agamben parece encontrar uma tese em Arendt que, se não estiver totalmente explícita, seria ao menos possível entrevê-la implicitamente. Ao postular “a vitória do *homo laborans* na modernidade e o primado do trabalho sobre as outras formas da atividade humana” (AGAMBEN, UC, p. 37)²⁷³, Arendt estaria recorrendo a uma noção de trabalho que oblitera as peculiaridades do estatuto das atividades do escravo na antiguidade. Num gesto análogo, ao criticar a confusão na teoria marxiana e trazer à luz a “inusitada” distinção na

²⁷² O “nas palavras de Agamben” se refere ao fato de que Agamben cita sem aspas *A condição humana*: “A instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas, posteriores, não foi um artifício para obter mão de obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem” (ARENDT, 2017, p. 103).

²⁷³ Desde *O poder soberano e a vida nua* até, mais recentemente, em *Uso dos corpos* o filósofo italiano insiste no uso da expressão *homo laborans* em vez da expressão arendtiana *animal laborans*. Para quais distinções e deslocamentos estaria ele tentando apontar? Ao se debruçar sobre a noção de trabalho na antiguidade, Arendt afirma: “E a verdade é que o emprego da palavra ‘animal laborans’ no conceito de *animal laborans*, ao contrário do uso muito discutível da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida (ARENDT, 2017, p. 104). Arendt parece aqui defender Aristóteles na medida em que segundo ela não só o estagirita como também outros defensores da natureza inumana do escravo estariam sendo mal interpretados. Ao defender a natureza inumana do escravo, Aristóteles não estaria negando “a capacidade dos escravos para serem humanos”, mas somente o emprego da palavra “homens” para designar “membros da espécie humana enquanto estivessem totalmente sujeitos à necessidade (ARENDT, 2017, p. 104). A inumanidade do escravo não seria algo inerente ao seu ser, mas antes estaria relacionada a uma situação contextual. Sua natureza inumana, portanto, não corresponde a um atributo substancial do indivíduo, mas a uma espécie de “acidente” contextual, isto é, ao longo da duração do desempenho de certas atividades voltadas à reprodução da vida corpórea. Na Antiguidade, defende Arendt, “tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano” (ARENDT, 2017, p. 103). A prova de que Aristóteles de fato não negava a capacidade dos escravos de serem humanos, mas de que se tratava antes de uma condição de inumanidade que diz respeito à função que estão a exercer (ligadas à necessidade, à subsistência da vida) está, primeiro, no fato dele ter alforriado seus escravos no leito de morte (o que pressupõe a capacidade de serem não escravos), mas também no fato de Aristóteles ter recomendado um tratamento diferenciado aos escravos que exercessem “ocupações livres” (*ta eleuthera tón ergón*). É provável que o termo *homo laborans* seja empregado por Agamben a fim de mostrar sua discordância em relação à leitura que Arendt faz da noção de trabalho. Enquanto para Arendt o trabalho está ligado à manutenção das necessidades vitais, corpóreas, o que a aproxima muito da frase de Marx, repetida quase que à exaustão em *A condição humana*, do homem enquanto o ser que se encontra em metabolismo com a natureza, Agamben parece tentar se manter imune a qualquer definição de trabalho que implique algo da ordem de uma natureza humana ou de sentido biológico e necessário. Para Arendt o trabalho humano “é parte da natureza e talvez até a mais poderosa de todas as forças naturais” (ARENDT, 2017, p. 155), enquanto para Agamben a concepção de humanidade tem sempre, independentemente do contexto, a ausência de condicionantes, de necessidades e de destinos como aquilo de mais essencial.

teoria política entre trabalho e obra (ARENDT, 2017, p. 98), Arendt incorreria no erro de sobrepor à atividade do escravo na antiguidade uma projeção moderna. Segundo Agamben, Arendt identifica a atividade do escravo com aquilo que os modernos chamaram de trabalho²⁷⁴, o que pressuporia uma noção abstrata do mesmo e que é insatisfatória na elucidação da especificidade da atividade desempenhada pelo indivíduo em sua condição de inumanidade e de submissão à necessidade (características intrínsecas à condição trabalhista). Essa leitura de Agamben parece de fato ser consistente, na medida em que Arendt define o trabalho como aquela atividade “que corresponde ao processo biológico do corpo humano” (ARENDT, 2017, p. 9), o que, por sua vez, conduziria os antigos à defesa e à justificativa da instituição da escravidão, inclusive no que diz respeito à sua *indispensabilidade*: “trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade” (ARENDT, 2017, p. 103).²⁷⁵

Marx, no Livro I, seção III capítulo 5 de *O Capital*, pretende descrever dois processos, o de trabalho e o de valorização (mais-valia). O ponto de partida de Marx é a identificação do trabalho à força de trabalho (*Arbeitskraft*), sendo que esta última era desconhecida pelos antigos. Disso se segue também a redução da noção de uso à noção de valor de uso, bem como uma articulação essencial entre homem e trabalho:

²⁷⁴ Também Thomas nos alerta para esse perigo: “Podemos acrescentar a isso, as ambiguidades de um vocabulário muitas vezes equívoco, a partir do qual seria anacrônico separar uma visão clara deste conjunto unificado de atividades que reunimos sob o mesmo conceito de trabalho” (THOMAS, 1999, p. 58). No mesmo sentido segue Vernant: “Dessa reflexão positiva sobre a organização das atividades profissionais na cidade não emerge a ideia de uma grande função social e humana única, o trabalho, mas a de uma pluralidade de profissões, que diferenciam aqueles que as praticam” (VERNANT, 1990, p. 341). A posição de Simone Weil parece ser a mais próxima nesse sentido à de Agamben, pois ela também reflete sobre o caráter de servidão do trabalho, porém deixa claro: “os gregos conheciam a arte, o esporte, mas não o trabalho” (WEIL, 2020a, p. 217).

²⁷⁵ A respeito dessa última citação é preciso acrescentar uma observação importante: Arendt não foi fiel ao texto de Aristóteles, forçando uma interpretação da *Ética a Nicômaco* que torna a escravidão um instituto indispensável a qualquer custo. Na tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Aristóteles não conclui pela *indispensabilidade* dos escravos no caso de cada ferramenta passar a executar sua própria obra, mas, pelo contrário, por sua *dispensabilidade*. Aristóteles afirma “então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos” (ARISTÓTELES, 1998, 1523b30-1254a18, p. 59). A divergência em relação a Arendt também aparece no texto de Agamben, o qual está de acordo com a tradução portuguesa. Agamben recorre ao mesmo trecho citado por Arendt. A referência aparece na página 29 da edição brasileira de *Uso dos corpos* com as seguintes palavras: “então os arquitetos não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores precisariam de escravos” (AGAMBEN, UC, p. 29). Apesar disso, dessa consideração, disso não se segue que Agamben creia no fim disso que modernamente chamamos de trabalho; ao menos não em termos marxistas clássicos.

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais [tierartig], do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem (MARX, 2013, Livro I, Seção III, Cap. 5).

Numa direção oposta a essa, a tese de Agamben se fundamenta na ideia de que a atividade dos escravos não pode ser descrita em termos de trabalho, sobretudo pelo risco desse anacronismo obliterar um tipo específico de atividade humana desempenhada pelo escravo e descrita, segundo sua leitura de Aristóteles, pela noção de “uso do corpo” (*he tou somatos chresis*, 1254b 18). Porém – e esse será o desafio de Agamben – o passo fundamental reside na explicação de como, de um lado, o fazer do escravo não pode ser compreendido em termos de trabalho, mas, por outro lado, o fazer dos trabalhadores modernos pode ser compreendido como “uma nova e inaudita forma de escravidão” (AGAMBEN, UC, p. 102). Em suma, o desafio de Agamben é fornecer embasamento para as seguintes afirmações, todas extraídas da primeira parte de *Uso dos corpos*:²⁷⁶ “para o grego, o escravo está, em termos modernos, mais próximo da máquina e do capital do que do operário” (p. 29); “estamos acostumados a considerar o trabalho do escravo parecido com aquele, eminentemente produtivo, do operário moderno” (p. 30); “Nesse momento, o escravo entra naquele processo secular que o levará a transformar-se em operário” (p. 35); “Não restam dúvidas de que o trabalhador moderno se assemelhe mais ao escravo do que ao criador de objetos ou ao homem político” (p. 37); “A reemergência da figura do escravo na do trabalhador moderno apresenta-se, portanto, segundo o esquema freudiano, como um retorno do recalcado em forma patológica” (p. 39).²⁷⁷

²⁷⁶ No lugar de uma comparação entre a liberdade dos antigos e dos modernos, Agamben, na contramão de Benjamin Constant, se pergunta sobre “a escravidão dos antigos comparada à dos modernos”.

²⁷⁷ Isso será feito por Agamben por meio de uma refinada reflexão sobre o surgimento da causa instrumental no século XIII no contexto da fundamentação da doutrina tomista dos sacramentos. É em razão de uma inaudita forma de causalidade, irredutível às quatro causas aristotélicas, que Agamben crê ser possível compreender os ministros que realizam o sacramento como meros instrumentos, isto é, como verdadeiros “instrumentos

A resposta de Agamben implicará um retorno a Aristóteles, visando compreender que “os gregos ignoravam o conceito de trabalho e, conforme observamos, concebiam a atividade do escravo não como *ergon*, mas como ‘uso do corpo’” (AGAMBEN, UC, p. 37). É nesse contexto que Agamben anuncia uma hipótese importante para o argumento que pretendemos desenvolver neste capítulo:

é possível que o ‘uso do corpo’ e a ausência de obra do escravo sejam algo a mais ou, então, algo diferente de uma atividade laboral e que até conservem a memória ou evoquem o paradigma de uma atividade humana que não é redutível ao trabalho nem à produção, tampouco à práxis (AGAMBEN, UC, p. 38).

A tese de Agamben sugere, de fato, rupturas com a leitura arendtiana. Não apenas a atividade do escravo não deve ser descrita como trabalho, como também a noção de “uso” faz referência a uma relação entre o escravo e o seu corpo no desempenho de suas atividades que não podem ser descritas sob o paradigma do instrumento, embora assim o tenha sido feito pela tradição. Toda a argumentação de Agamben gira em torno da ideia segundo a qual “o uso do corpo não é, em termos aristotélicos, *poiesis* nem *praxis*, nem uma produção nem uma práxis (*prassi*), tampouco é aproximável ao trabalho dos modernos” (p. 41).

Há diversas passagens de Arendt que poderiam corroborar a leitura feita por Agamben. O decisivo, no entanto, é que Agamben parece resgatar uma distinção que a autora que se destaca pela “capacidade de distinguir e relacionar conceitos” (DUARTE, 2013), parece não ter se dado conta, a saber, a distinção entre “uso” e “instrumento”.²⁷⁸ Desse modo,

animados”. É à luz dessa concepção medieval e escolástica de causalidade que Agamben irá anunciar sua tese acerca da natureza técnica do escravo segundo o pensamento hegemônico ocidental. É à luz dessa leitura técnica do escravo, que o compreende como um mero instrumento para a realização de um fim que não é seu, que a analogia entre o escravo, os operários, os ministros e as máquinas pode ser realizada. Veremos os detalhes desse passo no terceiro capítulo.

²⁷⁸ Trata-se de uma característica bastante comentada do pensamento arendtiano, confirmada pela própria filósofa: “Sempre começo qualquer coisa – não gosto de saber muito bem o que estou fazendo – sempre começo qualquer coisa dizendo: ‘A e B não são iguais’”. Isto provém precisamente de Aristóteles, e, para você, de Tomás de Aquino, que também faz o mesmo” (ARENDT, 2010, p. 161). Mas se em Arendt encontramos essa *arte de criar distinções*, em Agamben, em contrapartida, encontramos uma *arte de negligenciar distinções*, que também pode ser lida como uma espécie de resposta às distinções aristotélicas que ele pretende desativar. As distinções também são importantes nos trabalhos de Agamben, mas possuem outra função na economia de seus argumentos. Para ele, não se trata fazer ele mesmo essas distinções, mas de resgatar as infinitudes de distinções que desde sempre nos governam, vinculando-nos religiosamente às normas. Distinção, em Agamben, se refere ao modo como os artífices das nossas relações sociais, políticas, econômicas, em sua maioria teólogos e juristas, introduzem recortes, categorias, identidades no meio social e político. Essas distinções não se confundem com as bipolaridades que constituem as máquinas do pensamento agambeniano, as quais consistem num recurso gnosiológico para conferir inteligibilidade dinâmica aos fenômenos. Mais importante que a arte de traçar

Agamben situa Arendt num paradigma interpretativo que compreende o escravo não numa livre relação com sua atividade, mas a partir do que Heidegger, em *A questão da técnica*, denominou de “determinação instrumental e antropológica” (*Instrumentale und Anthropologische Bestimmung*) da técnica, paradigma esse que Agamben pretende superar. Como veremos, a filosofia do uso consiste numa superação do domínio da técnica, tanto num sentido heideggeriano quanto escolástico. Privados de natureza humana, a natureza servil dos escravos, na leitura que Arendt faz da antiguidade, os destinava a algo “pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico”²⁷⁹ (...) Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal não era considerado humano” (ARENDR, 2017, p. 103).²⁸⁰

distinções, em Agamben percebemos que a *indistinção* é um momento privilegiado de sua análise. Agamben não insiste, como Arendt, nesse gesto o modo moderno de estabelecer distinções que tornem as discussões mais claras. Num gesto muito mais próximo a Schmitt, Benjamin e Kafka, trata-se de pensar as zonas de indeterminação, as zonas cinzentas, os casos-limite, os limiares. Contra a indeterminação das categorias políticas clássicas no pensamento moderno Agamben aposta numa estratégia que visa tornar as engrenagens dos maquinários que sustentam essas distinções inoperantes. O termo técnico que ganha força nesse sentido é o contra dispositivo da *negligência*. Se *religio* consiste não no que “une os homens aos deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos (...) à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a ‘negligência’, uma atitude livre e ‘distraída’ – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas de separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, P, p. 66). “Negligência”, nos dirá Agamben, “como *vera religio*” (AGAMBEN, P. 67). Nesse sentido, na esteira da noção de profanação entram em cena, o jogo, a brincadeira, a paródia e também o estudo como maneiras negligentes de se relacionar com as coisas, de modo a destacá-las de seu uso canônico.

²⁷⁹ Com a recuperação do franciscanismo e das escolas da antiguidade, como o estoicismo, vemos que a analogia com a vida animal, que para Arendt parece ser algo que rebaixaria a vida humana a uma verdadeira condição de inumanidade, não é um problema para Agamben. Apesar disso, Agamben ainda assim precisa recorrer a algumas distinções para elaborar a filosofia do uso. São elas a distinção entre uso e instrumento e uso e propriedade.

²⁸⁰ Destaco a seguir duas passagens de *A condição humana* que mostram como Arendt não apenas projeta uma noção de trabalho para a antiguidade que é incompatível com a realidade grega, quanto permanece vinculada a uma interpretação instrumental da atividade escravocrata. “O *animal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente. O fato de que a escravidão e o banimento no lar constituíam, de modo geral, a condição social de todos os trabalhadores antes da era moderna deve-se basicamente à própria condição humana; a vida, que para todas as outras espécies animais é a própria essência do seu ser, torna-se um ônus para o homem em virtude de sua inata ‘repugnância à futilidade’. Esse ônus torna-se ainda mais pesado pelo fato de que nenhum dos chamados ‘desejos superiores’ possui a mesma urgência ou é realmente imposto ao homem pela necessidade, como o são as carências elementares da vida. A escravidão veio a ser a condição social das classes trabalhadoras porque se acreditava que ela era a condição natural da própria vida. *Omnis vita servitium est*” (ARENDR, 2017, p. 146). E ainda: “Aristóteles imaginou, certa vez, aquilo que se tornou realidade tempos depois, ou seja, que ‘cada ferramenta fosse capaz de executar sua própria obra quando se lhe ordenasse’ (...) isso significaria realmente que o artífice já não necessita de assistentes humanos, mas não que os escravos domésticos pudessem ser dispensados. Pois os escravos não são instrumentos para fabricar coisas, ou para a produção, mas para a vida, que constantemente consome os seus serviços. O processo de fabricação de uma coisa é limitado, e a função do instrumento atinge um fim previsível e controlável no produto acabado; o processo vital que exige o trabalho é uma atividade interminável, e o único ‘instrumento’ à sua altura teria de ser um *perpetuum mobile*, isto é, o *instrumentum*

A partir da leitura que Agamben fará da relação com o corpo temos: de um lado, um corpo visto como instrumento, isto é, como algo de que nos servimos para a realização de atividades; de outro, o corpo do qual não nos servimos, mas que usamos. No primeiro caso temos uma noção de corpo dominada pela determinação instrumental e antropológica da técnica; no segundo, temos uma noção de corpo desde o princípio compreendida de modo independente de seus produtos e obras. A partir da primeira concepção é possível pensar uma filosofia da propriedade; a partir da segunda, apenas uma filosofia do livre uso e do inapropriável pode ser pensada (uma política do comum). Se tradicionalmente a filosofia política deu ênfase aos modos de produção (Marx) e à propriedade (Locke), Agamben lança as bases de um pensamento político voltado ao improdutivo (inoperoso) e ao inapropriável. Nessa distinção proposta por Agamben, o lugar de Arendt fica bem claro na seguinte passagem:

Sob este aspecto, o corpo realmente passa a ser a quintessência de toda propriedade, uma vez que é a única coisa que não se pode compartilhar, ainda que se deseje. Nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais seguramente protegido contra a visibilidade e a audibilidade do domínio público – que o que se passa dentro do nosso corpo, seus prazeres e suas dores, seu trabalho e seu consumo. Por isso mesmo, nada expõe o indivíduo mais radicalmente do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal, concentração à qual o homem é compelido pela escravidão ou pelo extremo da dor insuportável. Quem, por algum motivo, desejar tornar inteiramente ‘privada’ a existência humana, independente do mundo e consciente apenas de seu próprio estar vivo, deve basear seus argumentos nessas experiências (ARENDT, 2017, p. 138).

Como veremos mais adiante, Agamben move-se nos detalhes das interpretações sobre os antigos, porém mostrando que esses detalhes acarretam grandes mudanças de paradigma na compreensão da natureza das atividades humanas e na noção de trabalho e de propriedade. Passaremos agora a uma análise mais detalhada da figura do escravo, tentando mostrar que Agamben procura pensar à luz da questão da técnica o momento preciso, o *point de surgissement*, no qual o corpo é tecnicizado. Como já vimos anteriormente, a linguagem do direito, a capacidade do direito de tecnicizar certos conceitos, atribuindo-lhes sentidos

vocale, tão vivo e ativo quanto ao organismo a que serve. ‘Dos instrumentos domésticos nada resulta além do uso da própria posse’; e é precisamente por isso que eles não podem ser substituídos pelas ferramentas e instrumentos do artífice, ‘dos quais resulta algo além do mero uso do instrumento’” (ARENDT, 2017, p. 150-151).

jurídicos, é o que parece fundamental para Agamben traçar esses momentos de despotencialização política. O ponto de emergência dessa tecnicização é acessado por Agamben por uma espécie de prática de regressão arqueológica, que situa o corpo do escravo entre duas concepções ou experiências diversas do corpo: a primeira delas natural, física, aristotélica, e, portanto, grega; a segunda delas contranatureza, artificial, jurídica, e, portanto, latina. A arqueologia política da técnica toma seus contornos mais próprios na arqueologia da escravidão.

3.5.3 A TESE FÍSICA

Apoderar-se é macular. Possuir é macular – Simone Weil

Após um prefácio extremamente denso, no primeiro capítulo de *Uso dos corpos* Agamben aprofunda a natureza de uma relação que fez história no pensamento ocidental: a relação entre senhor e escravo. Sem muitas tergiversações, Agamben traça um paralelo analógico entre “alma e corpo” e entre “senhor e escravo”. Na leitura de Agamben, o elemento decisivo que permite essa analogia é o fato de que tanto entre alma e corpo quanto entre senhor e escravo não há uma relação política;²⁸¹ entre o senhor e o escravo há uma relação despótica (*to despozein*), cuja natureza é econômica-doméstica, portanto, não política (lembremos que um vínculo político entre os membros de uma família surge na sociedade romana, conforme explorado por Thomas e Agamben seguindo na fórmula *vitae necisque potestas*). Assim, o primeiro passo a ser dado em direção à questão aristotélica a respeito da existência de uma obra do homem em geral é essa distinção dos âmbitos político e econômico, público e privado, que conferiria sentido à diferença qualitativa das relações de comando existentes na trama que compõe as comunidades humanas.

²⁸¹ A descrição da relação política só pode ter, para Agamben, uma analogia da relação entre o intelecto e o apetite. Aprendemos, já desde os 1980, que Agamben se pretende partidário de uma longa tradição, que busca reconstruir um aristotelismo alternativo ao da escolástica. O intelecto aparece nesse contexto como um conceito chave para a descrição da potência do comum, a única que pode ser efetivamente pensada como fundamento da comunidade política: “A intelectualidade e o pensamento (...) são a *potência unitária que constitui em forma-de-vida as múltiplas formas de vida*” (AGAMBEN, MF, p. 21).

Assim como na questão da obra de arte, as reflexões sobre as relações políticas e econômicas na Grécia antiga, e em Aristóteles em particular, exigem uma reflexão sobre a *arché*. Esta, porém, não é mais traduzida por Agamben apenas como origem (temos que lembrar que toda a discussão a respeito da cisão entre originalidade e reprodutibilidade da obra de arte presente em *O homem sem conteúdo* se deu em torno da ideia de proximidade ou distância em relação à *arché*, entendida precipuamente como origem). Agora, em *Uso dos corpos*, Agamben recupera a *arché* também no sentido de comando, o que, por si só, não consiste numa grande novidade.²⁸² A *arché* aparece como esse dispositivo capaz de assumir diferentes naturezas e de relacionar diferentes elementos, como alma e corpo, senhor e escravo, homem e animal, podendo ou não exprimir relações de natureza política. Quando não exprime uma relação política, o comando está a serviço da lógica econômico-governamental.

À luz da analogia com a relação entre alma e corpo, o problema aristotélico da escravidão se desdobra, segundo Agamben, não sobre o problema de sua legitimidade, mas sobre a existência de seu corpo, o que se relaciona à investigação física, e não dialética, que recobriria a argumentação aristotélica neste texto e nesta questão em específico. O ponto de partida de Agamben é o Livro I da *Política* de Aristóteles:

Por conseguinte, aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm esta disposição aqueles cuja actividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por natureza, e para eles é melhor estarem sujeitos a esse tipo de autoridade, se dermos crédito às distinções acima referidas. É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e é esta a razão por que pertence de facto) e também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender sem, contudo, a possuir; os animais distintos do homem nem sequer são capazes de participar da forma sensitiva da razão; apenas obedecem passivamente às impressões. Quanto à utilidade, escravos e animais domésticos pouco diferem; prestam ambos auxílios ao corpo, na medida das nossas necessidades (ARISTÓTELES, 1254b 16-25).²⁸³

²⁸² A dupla acepção da *arché* é bastante documentada entre filósofos e historiadores. Cf. DERRIDA, 1995, p. 11; ARENDT, 2008, p. 344.

²⁸³ Recorri aqui à tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, mas a de Agamben é bastante próxima neste trecho. Segue o original: “ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεσπᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρήσις, καὶ τοῦτ’ ἐστ’ ἀπ’ αὐτῶν βέλτιστον) , οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν) , καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου

Para destacar o caráter físico do argumento aristotélico acerca da natureza do escravo, Agamben se ampara num texto de Goldschmidt, presente em *Écrits I: Études de philosophie ancienne*. Segundo o argumento de Goldschmidt recuperado por Agamben, via de regra o procedimento argumentativo aristotélico parte da pergunta pela existência de algo para só depois buscar a sua essência por meio da sua definição, o que é descrito por Agamben na esteira de Goldschmidt pela ideia de “investigação dialética” (AGAMBEN, UC, p. 26). No caso do escravo, segundo Goldschmidt e Agamben, acontece o contrário: Aristóteles parte da definição e tentara encontrar no mundo algo que corresponde a ela, o que Agamben entende como sendo uma “investigação física”. A interpretação de Agamben destaca dois aspectos do excerto supracitado de Aristóteles. De um lado, uma definição com respeito à sua natureza (“é um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro”); de outro lado, uma definição com respeito à atividade (“e têm esta disposição aqueles cuja actividade consiste em fazer uso do corpo”). Assim, se o escravo é definido essencialmente como “aquele que pode pertencer a outro”, o “problema físico” é o de “estabelecer *se existe in natura um corpo correspondente à definição do escravo*” (AGAMBEN, UC, p. 26). Seguindo Goldschmidt, Agamben entende, portanto, que Aristóteles “reduz o problema da existência do escravo ao da existência de seu corpo” (AGAMBEN, UC, p. 28). O passo não dado por Goldschmidt – que coincide com o momento em que Agamben dele se descola – é o de relacionar a argumentação física aristotélica e o enigmático sintagma “uso do corpo”, que se refere à definição do escravo fundamentalmente à luz da sua atividade (precisamos lembrar que esse tema das atividades humanas, e, portanto, das obras humanas ou mesmo da pergunta pela existência sobre algo como uma obra humana, é o que permanece em Agamben, não sem mudanças, desde *O homem sem conteúdo*). É nesse ponto que Agamben começa a levantar sua tese, que à luz dessas reflexões parte da constatação de que “a escravidão define uma dimensão muito singular do humano” (AGAMBEN, UC, p. 28):

acolhendo e desenvolvendo a sugestão de Goldschmidt, podemos afirmar que a novidade e a especificidade da tese aristotélica consistem no fato de que o fundamento da escravidão é de ordem estritamente ‘física’ e não dialética, ou seja, de que ele só pode se dever a uma diferença corpórea com respeito ao corpo do homem livre (AGAMBEN, UC, p. 26).

τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῆα οὐ λόγῳ αἰσθανόμενα ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεία δὲ παραλλάττει μικρόν: ἡ γὰρ πρὸς τὰναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ’ ἀμφοῖν, παρὰ τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζώων” (ARISTÓTELES, 1254b 16-25).

Um passo decisivo na argumentação e complementação de leitura que Agamben faz de Goldschmidt consiste num trabalho de tradução da passagem que começa em 1253b 23 e vai até 1254a do livro I da *Política*. É nesse esforço de tradução que Agamben irá apontar para o desvio que Aristóteles opera em relação ao vocabulário jurídico: “em sua abordagem da escravidão”, afirma Agamben, “Aristóteles parece evitar intencionalmente a definição da escravidão em termos jurídicos que esperaríamos como a mais óbvia para deslocar sua argumentação para o plano do ‘uso do corpo’” (AGAMBEN, UC, p. 29). A noção central que operacionaliza a tradução e interpretação agambenianas é o termo *ktemata*, que ele traduz como “mobília”, o que rapidamente se estende às variantes desse termo. Assim, a frase “ἐπεὶ οὖν ἡ κτήσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας”, que é traduzida por António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes por “A propriedade é uma parte da família, e a arte de adquirir bens uma parte da administração da casa” se torna na tradução de Agamben “O conjunto da mobília [*ktesis*] é parte da casa, e a arte de usar a mobília [*ktetikè*] é parte da economia”.²⁸⁴

Agamben procede substituindo nas traduções de Aristóteles as noções que remetem à “posse”, ao “patrimônio” e à “propriedade” por termos como “mobília”, “móveis”, “multidão de instrumentos”, o que o conduz a confrontar uma certa tradição de leitura de Aristóteles que veria relações patrimonialistas entre senhor e escravo, que a seu ver estariam ausentes. Essa distinção entre um âmbito fora do comércio e um âmbito efetivamente comercial, onde vigem as determinações patrimonialistas, também é destacada por Louis Gernet em *Anthologie de la Grèce antique*. Para ele, no que toca o regime de propriedade na Grécia clássica, há um domínio especial de coisas, as quais são subtraídas ao comércio, associadas por ele à noção romana de *res Mancipi*.²⁸⁵ Nesse âmbito especial, aplica-se

²⁸⁴ No original italiano fica: “L'insieme delle suppellettili [*ktesis*] è parte della casa e l'arte di usare le suppellettili [*ktetikè*] è parte dell'economia”.

²⁸⁵ Nas *Institutas* de Gaio encontramos comentários a essas definições. Em Gaio 2, 22 temos: “*Res Mancipi* são, em verdade, aquelas que se transferem a outrem por meio da *mancipatio* – daí o porquê de serem ditas *res Mancipi*” (GAIO, 2020, p. 101). Em Gaio 1,14a encontramos a definição de *res Mancipi*: “Há ainda outra divisão das coisas: pois elas são ou *res Mancipi* ou *res nec Mancipi*. São *res Mancipi* por exemplo, um imóvel em solo itálico, bem como as edificações em solo itálico, e do mesmo modo os escravos e aqueles animais que se costumam domesticar pelo pescoço (isto é, pondo-se um cabresto sobre eles) ou pelo dorso (isto é, fazendo-os de montaria) – tais como bois, cavalos, mulas e asnos – e igualmente as servidões sobre prédios rústicos. Pois as servidões sobre prédios urbanos são *res nec Mancipi*. Também os prédios estipendiários (isto é, situados nas províncias pertencentes ao imperador e sujeitas ao pagamento de impostos a ele) e tributários (isto é, situados nas províncias do Estado romano e sujeitas ao pagamento de tributos ao erário público) são *res nec Mancipi*” (GAIO, 2020, p.99-100). Em Gaio 1,119 encontramos a definição de *mancipatio*: trata-se de um direito dos cidadãos romanos e cumpre a função de uma “certa venda imaginária”. Cumprindo-se os critérios

preferencialmente a designação de *ktemata* à categoria de bens. Segundo Gernet, o termo enfatiza o caráter de “aquisição” da coisa, como no caso de uma aquisição na guerra ou em jogos. Decisivo é que *ktemata* subtrai-se ao comércio mercantil (GERNET, 1995, p. 125-126). Agamben reforça ainda essa leitura afirmando que a contraposição *autou/allou* não deve ser entendida em termos de propriedade (AGAMBEN, UC, p. 29). A ideia de patrimônio, de patrimonialidade, é proveniente de *pater* e tem, como veremos mais adiante, também um sentido econômico, mas que é, sobretudo, jurídico.²⁸⁶ Uma relação efetivamente jurídica entre senhor e escravo se instaurará com todo o seu peso patrimonialista tão somente na casuística do direito romano. Com efeito, o que Agamben destaca na teoria aristotélica da escravatura é o desvio do léxico jurídico, e o que deve ser retido como ganho essencial desse enfoque é que na administração da casa recorre-se tanto a instrumentos inanimados quanto a instrumentos animados, estando os ajudantes e os escravos [*ktema ty empsychon*] entre esses últimos.

Em I.1.6 de *Uso dos corpos*, Agamben dá outro passo essencial em sua arqueologia do uso. Se por um lado o paradigma jurídico foi afastado por Agamben da interpretação do texto aristotélico, agora o mesmo será feito em relação ao paradigma da produção. Comentando e traduzindo o excerto 1254b 1-17 da *Política*,²⁸⁷ Agamben destaca a existência de instrumentos como órgãos produtivos [*ποιητικὰ ὄργανα*] e instrumentos como móveis práticos [*κτῆμα πρακτικόν*]. A noção de uso está na dobradiça da distinção recuperada por Agamben: de um lado, temos os instrumentos produtivos que obtêm algo *a mais ou diferente* do que seu simples uso (*ἕτερόν τι γίνεται παρὰ τὴν χρῆσιν αὐτῆς*); de outro, temos os

relativos às testemunhas, o adquirente anuncia em voz alta sua aquisição mediante contraprestação relativa ao preço da coisa adquirida (por exemplo, um escravo por uma moeda de bronze). O contrário da *mancipatio* é a cessão em juízo (*in iure cessio*), que na prática possui os mesmos efeitos da *mancipatio*. A *in iure cessio* consiste numa espécie de contrato de venda realizado não “na presença de amigos”, mas “perante um magistrado do povo”. O artigo 2, 25 revela que a *mancipatio* é a forma mais frequente de aquisição de propriedade. As *res nec Mancipi* (Gaio 2, 19): “são alienadas de pleno direito pela entrega (*traditio*), desde que sejam corpóreas e sejam entregues com essa finalidade” (GAIO, 2020, p. 100). No capítulo dedicado aos modos de aquisição da propriedade, Thomas Marky acrescenta ainda a *usucapio* ao lado da *traditio*, da *in iure cessio* e da *mancipatio* como modos derivados de aquisição da propriedade. Há ainda, nesse sentido, observações acerca das formas de prescrição como modo de defesa processual, também útil à manutenção da posse face às ações reivindicatórias dos proprietários em decorrência do tempo. (Cf. MARKY, 2019, p. 118-123)

²⁸⁶ Por “patrimonialismo” devemos entender a primazia, não das pessoas, mas das coisas. É-se pessoa relativamente às coisas possuídas. A personalidade é sempre relativa às coisas do patrimônio. “Conhecemos o caráter rigorosamente patrimonialista do direito romano. Ele contempla as coisas antes das pessoas e as pessoas sempre em relação às coisas (ESPOSITO, 2016, p. 60).

²⁸⁷ A tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes não nos é muito útil aqui porque ela traduz conceitos da órbita semântica do termo *práxis* por ação, o que vela momentos decisivos da leitura de Agamben que perpassam toda a sua obra, como no caso da distinção entre *poiesis* e *práxis*.

instrumentos dos quais nada se obtém, senão o seu simples uso (*χρησις μόνον*); enquanto a lançadeira e as palhetas são os exemplos dos instrumentos produtivos, a cama e a roupa aparecem como exemplos dos instrumentos de mero uso. O resgate dessa distinção serve para Agamben indicar que “o uso do corpo do escravo é semelhante àquele do leito ou da roupa, não àquele da lançadeira ou da palheta” (AGAMBEN, UC, p. 30). O que esse gesto interpretativo procura expor é uma liberação das noções de uso e de instrumento de uma relação necessária com uma finalidade externa. Agamben encontra nas menções à roupa, à cama e ao uso do corpo do escravo o paradigma de uma relação livre e verdadeira com as coisas,²⁸⁸ independente da produção e do direito. Contemporaneamente, talvez o exemplo análogo mais próximo desse deslocamento seja o do sapato da camponesa do quadro de Van Gogh, mencionado por Heidegger em *A origem da obra de arte*, que será recuperado por Agamben no capítulo sete da primeira parte de *Uso dos corpos*. Limpar o campo dessa evidência é, assim, a precaução necessária à devolução do uso ao seu âmbito inoperoso.

Encontramos em I.1.7 de *Uso dos corpos* o aprofundamento de uma definição que já apareceu na tradução agambeniana de Aristóteles de 1254a 1-17 da *Política*. Referimo-nos aqui à noção de *organon*, bem como a toda ambiguidade suportada por ela. Pois o escravo, afirma Agamben, apesar de também ser pensado analogamente ao ajudante como instrumento animado, também é pensado por Aristóteles como parte integrante do corpo do senhor. É precisamente isso que sua definição como “órgão prático e separado” (*ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν*) pretende apontar; é aí onde reside toda a potência da ambiguidade do conceito de órgão, que faz do escravo *parte* orgânica do corpo do senhor. “Parte” (*morion*) consiste num traço constitutivo da noção de *organon* e também da de *ktema*, e é essencial à definição aristotélica de escravo, pois ela indica aquilo que ocupa o centro da reflexão de I.1.7 de *Uso dos corpos* acerca do ponto de indiferença entre os corpos do senhor e do escravo. Com atenção à ideia de que “o senhor é apenas senhor do escravo, não é [parte] do mesmo; o escravo não é só escravo do senhor, mas é integralmente [parte] dele” (“διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ’ οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότης δοῦλος ἐστίν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου” – ARISTÓTELES, 1254a 11-13), Agamben recupera esse ponto de indiferença entre os corpos ligados pela relação despótica e que juntos chegam a formar inclusive uma comunidade de vida (*koinonos zoes*). Deste modo, da mesma

²⁸⁸ O adjetivo “livre” remete à expressão *freie Beziehung*, presente em *A origem da obra de arte*, de Heidegger; o adjetivo “verdadeira” remete ao capítulo sobre a “desciação” em *O peso e graça* de Simone Weil (2020a, p. 69).

forma que a alma comanda o corpo, também o senhor comanda aquela parte do seu próprio corpo que dele encontra-se separada, e que na economia do pensamento aristotélico é definida pela noção de escravo: “no homem escravo o corpo está em uso assim como no homem livre a alma está em obra segundo a razão” (AGAMBEN, UC, p. 32).

Expandindo e corroborando essa leitura do escravo à luz do uso do corpo, que afasta uma interpretação jurídico-política da relação entretida entre senhor e escravo, Agamben se refere em I.1.9 à questão da relação sexual com o escravo, que de acordo com o testemunho de Artemidoro eram harmônicas com a natureza, com a lei e com os costumes (AGAMBEN UC, p. 36). A continuidade entre o corpo do senhor e o corpo de escravo, e, portanto, a negação de que exista algo como o corpo do escravo propriamente dito, é o que aqui também está em questão: “em coerência perfeita com a doutrina aristotélica do escravo como móvel, o fato de usar sexualmente em sonho o escravo é, no caso, o símbolo da melhor relação possível com os próprios objetos de uso” (AGAMBEN, UC, p. 36). Mais uma vez Agamben reforça a indeterminação dos corpos, que nega a existência do corpo do escravo num sentido que ultrapasse o seu mero uso por parte do senhor.

Ao que tudo indica, a leitura realizada por Agamben do escravo no Livro I da *Política* de Aristóteles tem por objetivo responder negativamente à questão levantada pela tese física hipotetizada por Goldschmidt. À pergunta “existe algo como um corpo do escravo?”, a leitura realizada pelo filósofo romano parece concluir de modo negativo, pois o corpo do escravo é compreendido como extensão do corpo do senhor, apesar de separado. Isso parece sugerir que apesar de separado, o corpo do escravo não é ainda um corpo próprio. “O uso do corpo define”, portanto, “uma zona de indiferença entre corpo próprio e corpo de outro. O senhor, usando o corpo do escravo, usa o próprio corpo, e o escravo, ao usar o próprio corpo, é usado pelo senhor” (AGAMBEN, UC, p. 41).

Mas o que significa dizer que o escravo não possui o seu próprio corpo? Certamente não estamos dizendo que o escravo habita o mundo como espectro. Antes, a impropriedade do corpo do escravo diz respeito à relação que ele estabelece com seu próprio corpo. Agamben nos posiciona, assim, diante de uma relação do homem com seu corpo que não acontece em termos de propriedade, nem mesmo de posse. Um corpo de que apenas o uso é possível. A pergunta fundamental que parece guiar a intuição de Agamben é, portanto, a seguinte: que tipo de política pode surgir se esta espécie de relação estiver em seu ponto de

partida? Certamente será uma política diferente daquela cristalizada por John Locke, que articula corpo, trabalho e propriedade e que tem como ponto de partida uma relação jurídica de posse do homem com o próprio corpo. Aliás, como bem sintetizado por Kuntz “com o pensamento lockiano, liberdade e propriedade se haviam convertido em termos quase indissociáveis” (KUNTZ, 1997, p. 1). O retorno sobre a figura paradigmática do escravo não fez outra coisa senão interrogar, de um lado, essa articulação enraizada na tradição liberal entre liberdade e propriedade, e de outro lado, a igualdade formal estabelecida pelas formas jurídicas e que – e nesse sentido Agamben está próximo a Marx – constituem condições de possibilidade para a dominação capitalista e liberal.²⁸⁹

Além disso, essa interrogação de Agamben sobre a ausência de uma noção de corpo próprio na antiguidade serve como uma primeira indicação do tema dos inapropriáveis. A filosofia do uso busca pensar modos de relação que jamais se transformem em propriedade. A ideia de que na Grécia de Aristóteles os escravos e os senhores não possuíam corpos próprios consiste na primeira menção em *Uso dos corpos* à ideia de corpo enquanto inapropriável.²⁹⁰ Anuncia-se, assim, um tema extremamente importante, que é aquele dos inapropriáveis, o qual pode ser compreendido como capacidade de desenvolvimento (enquanto *Entwicklungsfähigkeit*) da ideia de *freie Beziehung* do ensaio sobre a técnica de Heidegger. Os inapropriáveis correspondem àquelas coisas às quais costumeiramente nos referimos como sendo justamente as mais próprias a nós. Dentre os inapropriáveis, Agamben cita como exemplos o corpo, mas também a linguagem e a paisagem. Contra as filosofias cujo esforço reside no pensamento do próprio – e aí se incluem tanto aquelas filosofias que pretendem partir dele sob a forma de um eu que pensa, quanto aquelas filosofias que buscam pensar a ideia de corpo como primeira propriedade graças ao trabalho que com ele desempenhamos, ou ainda aquelas filosofia que partem do impróprio mas o inscrevem num horizonte de passagem ao próprio²⁹¹ –, Agamben argumenta que mesmo o corpo, que

²⁸⁹ As reflexões críticas de Esposito são, aqui, inestimáveis. Esposito deixa claro o pressuposto comum e ainda persistente entre o nazismo e o liberalismo: “se para o nazismo o homem *é* o próprio corpo, e somente isso, para o liberalismo, a partir de Locke, o homem *tem*, possui, o próprio corpo – e, portanto, pode usá-lo, transformá-lo, vendê-lo como um escravo interno” (ESPOSITO, 2017, p. 198).

²⁹⁰ O corpo como inapropriável aparece teoricamente formulado em *Uso dos corpos* pela primeira vez, mas um olhar atento para as obras precedentes mostra que não se trata de uma novidade em Agamben. A própria noção de vergonha em *O que resta de Auschwitz*, o ruborescer da face, já anunciava, assim como no caso da vontade de urinar em *Uso dos corpos* (exemplo extraído de Lévinas), o corpo como um inapropriável.

²⁹¹ Graças a esse posicionamento em relação ao corpo como inapropriável, Agamben se volta em tons bastante críticos à fenomenologia de Husserl e de Edith Stein. Para Agamben: “uma correta posição do problema do corpo foi extraviada duradouramente pela doutrina fenomenológica do corpo próprio” (AGAMBEN, UC, p.

julgamos ser aquilo que a evidência, o costume e o sentido costumam apontar como a posse mais elementar, jamais é efetivamente nosso. Da mesma forma, jamais aprendemos de modo inequívoco como funciona a linguagem, e nisso se inclui a língua materna. Por melhor destreza que tenhamos em seu uso, mesmo a língua materna jamais será efetivamente nossa. A perspectiva agambeniana sobre o corpo vai no mesmo sentido. Pouco importa a quem ele pertença, do corpo – qualquer corpo – podemos apenas o uso.

3.5.4 A TESE JURÍDICA

*A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem,
no fim, com o Processo, são o Processo - Giorgio
Agamben*

*Já a escravidão é uma instituição do direito da
comunidade internacional, em função da qual
alguém é subordinado, contra a natureza, ao
domínio de outrem – Inst. 1,3,2*

Se Agamben procurou, em sua leitura e tradução de Aristóteles, demarcar de que modo o estagirita desvia do vocabulário jurídico da propriedade e dos bens – notadamente pela ideia de *ktema*, *ktesis*, *organon*, *ktetikè*, que assumem as formas de “móvel”, “móvel”, “instrumento”, “órgão”, “arte de usar a móvel” – é tendo recurso sobretudo a um texto de Yan Thomas que o ponto de surgimento de uma concepção patrimonialista – e portanto jurídica – sobre o corpo do escravo começará a ganhar seus contornos. Até então, a definição do escravo como quem “embora sendo humano, é por natureza de outro”, consistia numa definição *ontológica*, e não *jurídica* (AGAMBEN, UC, p. 98). O que passaremos a ver em maiores detalhes agora é justamente a instituição de uma definição ou sentido jurídico do escravo. No âmbito do direito romano, na contramão do sentido natural como se concebe o

105). Também: “nenhuma tentativa de Husserl e de sua discípula de restaurar cada vez o primado e a originariedade do corpo resulta, no final das contas, convincente” (AGAMBEN, UC, p. 107). Agamben, opondo-se à filosofia que busca o mais próprio, chega a afirmar: “meu corpo me é dado como a coisa mais própria só na medida em que se revela absolutamente inapropriável” (AGAMBEN, UC, p. 109). Agamben situa essa polêmica do corpo próprio no confronto das investigações de Stein e Husserl com a teoria da empatia de Lipps. Essa teoria, segundo Agamben, mostra que “quanto mais se afirma o caráter originário da ‘propriedade’ do corpo e do vivido, mais forte e originária se manifesta a invadência de uma ‘impropriedade’, como se o próprio corpo cada vez projetasse uma sombra transportada, que de maneira nenhuma pode ser separada dele” (AGAMBEN, CA, p. 73; UC, p. 107).

escravo, “a escravidão é um instituto do direito das gentes, pela qual alguém é submetido, contra a natureza, ao domínio de outrem” (*Dig. 5,4,1*). Percebemos, assim, que é no direito romano que o corpo do escravo adquire um sentido mercantil e patrimonial; logo, contratual e jurídico. Da mesma forma como já vimos que o termo *vita* adquiriu um sentido jurídico apenas em sua tecnicização no direito romano, também será no direito romano que o corpo do escravo iniciará o seu processo de independência do corpo do senhor e passará a adquirir consistência própria e apta à mercantilização. Assim como no caso da *vita* em *O poder soberano e a vida nua*, onde, como vimos, Agamben segue a leitura de Thomas a respeito da fórmula *vitae necisque potestas*, o mesmo se dá no primeiro capítulo de *Uso dos corpos* em relação à fórmula *locatio operarum*:

A primeira vez – esta é a descoberta de Yan Thomas – em que, no direito romano, algo parecido com um trabalho aparece como realidade jurídica autônoma é nos contratos de *locatio operarum* do escravo por parte de quem dele era proprietário ou – no caso que serve de exemplo, segundo Thomas – dele tinha usufruto (AGAMBEN, UC, p. 33)

No que diz respeito à criação de uma concepção jurídica de corpo, tanto Agamben quanto Esposito privilegiam – num primeiro momento – a fórmula do *habeas corpus* como um passo fundamental da história do ocidente. Antes disso é como se o corpo fosse destituído de um sentido técnico jurídico. Em *As pessoas e as coisas*, Esposito afirma:

Pode parecer estranho o fato de o corpo humano ter sido por muito tempo excluído do horizonte do direito. Desde sempre disputado por poderes diferentes – o Estado, a Igreja, o indivíduo – que reivindicam sua propriedade, o corpo nunca contou com uma adequada definição jurídica. Inserido, na aurora da modernidade, na Magna Carta, por intermédio da fórmula do *habeas corpus*, o corpo desaparece das codificações civis europeias, construídas a partir da trama abstrata de sujeitos desencarnados. Evocado só em relação aos momentos extremos do nascimento e da morte, o corpo, considerado um dado natural, não pareceu requerer uma atenção jurídica específica (ESPOSITO, 2016, p. 84).

Também Agamben, em *O poder soberano e a vida nua*, se concentra nesse documento, que está na aurora da democracia moderna: o *habeas corpus*, de 1679, não trata da liberdade do súdito, nem da liberdade do cidadão, mas coloca no centro o *corpus*. Ao ler o nascimento da democracia moderna em sua convergência com a posição do *corpus* à base daquilo que se torna objeto de proteção do direito, Agamben entende que se tratava de colocar

no centro da nossa política a *zoé*, e não a *bíos*. Aí residiria a contradição da democracia moderna. Destacamos, nesse sentido, duas passagens do capítulo *Politização da vida* de *O poder soberano e a vida nua*. Primeiro:

Nada melhor do que esta fórmula nos permite mensurar a diferença entre as liberdades antiga e medieval e aquela que se encontra na base da democracia moderna: não o homem livre, com suas prerrogativas e os seus estatutos, e nem ao menos simplesmente *homo*, mas *corpus* é o novo sujeito da política, e a democracia moderna nasce propriamente como reivindicação e exposição deste ‘corpo’: *habeas corpus ad subjiciendum*, deverás ter um corpo para mostrar (AGAMBEN, PS, p. 120).

Mais adiante Agamben escreve:

Esta é a força e, ao mesmo, tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oxímoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua. Se é verdade que a lei necessita, para a sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do ‘desejo da lei de ter um corpo’, a democracia responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo. Este caráter ambíguo (ou polar) da democracia é tão mais evidente no *Habeas corpus*, pelo fato de que, enquanto ele era destinado em sua origem a assegurar a presença do imputado no processo e, portanto, a impedir que ele se subtraísse ao juízo, na nova e definitiva forma ele se converte em obrigação, para o xerife, de exibir o corpo do imputado e de motivar a sua detenção. *Corpus* é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais (AGAMBEN, PS, p. 121).

Em *Uso dos corpos*, no entanto, nos deparamos com um aprofundamento ímpar da juridificação do corpo. Agamben, como de costume, nos lança para muito além da modernidade política, encontrando na casuística latina uma juridificação digna de ser explorada.

Esse ponto sobre o isolamento jurídico do corpo do escravo se inicia ao final de I.1.7 de *Uso dos corpos*, quando Agamben afirma, num tom ainda bastante enigmático, que “a *perversão* só começa quando a relação recíproca de uso é apropriada e reificada em termos jurídicos por meio da constituição da escravidão como instituição social” (AGAMBEN, UC, p. 32. Grifo nosso). Essa formulação, além de enfatizar a desconfiança de Agamben em

relação às operações jurídicas que herdamos do direito romano pela ideia de “perversão”,²⁹² algo que sem dúvidas ecoa desconfiças comuns a Simone Weil, pode reforçar nossa hipótese, como temos argumentado ao longo deste estudo, que na arqueologia da política realizada em seus textos, Agamben trabalha com um horizonte de interpretação jurídica da técnica. Essa especificidade da interpretação da técnica enquanto um problema da técnica jurídica, se volta, no filósofo romano, antes de tudo, à sua capacidade de isolar, suspender e excluir elementos que retornam como fundamentos da ordem estabelecida, colocando em marcha e expansão o maquinário jurídico-político. É nesse contexto que a questão do escravo na antiguidade permanece como um impensado da tradição, ou ao menos como um insuficientemente por ela pensado. Reside aí a contemporaneidade arqueológica da questão, razão pela qual: “o escravo representa a captura, no direito, de uma figura do agir humano que ainda nos resta provar” (AGAMBEN, UC, p. 41).

Numa passagem que certamente passará despercebida por aqueles comentadores preocupados apenas com um diálogo filosófico, Agamben recorre – muito rapidamente, é verdade – ao texto *L’“usage” et les “fruits” de l’esclave* de Yan Thomas²⁹³ para ressituar a discussão sobre o trabalho. Ao retomar esse texto de Thomas, Agamben está apontando para um contraste na questão do escravo entre a técnica do direito e a doutrina aristotélica – esse gesto de opor o pensamento grego, notadamente exemplificado pelas categorias aristotélicas, à prática jurídica romana, parece consistir numa estratégia permanente em *Homo sacer*. Talvez o que a arqueologia política da técnica jurídica empreendida por Agamben revele de modo mais veemente seja que sua política consista, antes de tudo, numa política de despolitização e de mercantilização das coisas; e por “coisas” devemos compreender também certos homens e mulheres. A tecnicização da linguagem humana em uma linguagem jurídica traz consigo o peso patrimonialista e imunitário inventado pelo direito romano. Não nos surpreende, portanto, que à tecnicização do corpo do escravo em instrumento técnico

²⁹² A presença do termo “perversão” pode ser uma referência implícita à *Fenomenologia da vida religiosa*, onde Heidegger, no Anexo II, comentando Santo Agostinho, explora os termos *uti* e *frui*. Perversão, neste contexto, consiste num tipo de desvio de função e se opõe à noção de retidão: “toda perversão humana (...), consiste em querer usar aquilo que se deve gozar, e gozar aquilo que se deve usar. E, por sua vez, toda retidão, que também é chamada de virtude, consiste em gozar aquilo que se deve gozar, e usar aquilo que se deve usar” (HEIDEGGER, 2014, p. 259). Apesar disso, a noção de perversão também aparece como central na discussão que Agamben trava com Foucault e Deleuze a respeito do potencial político das relações sado-masquistas.

²⁹³ Utilizamos duas versões deste texto, que são muito semelhantes, porém não idênticas. A versão francesa, extraída dos arquivos da revista *Enquête*, é indicada pelo ano de publicação com “vf” ao lado. Logo, 1999vf”. A versão espanhola, publicada na coletânea *Los artificios de las instituciones: estudios de derecho romano* aparece no mesmo ano e é indicada apenas com o ano “1999”.

animado corresponda o fim ou a obstaculização de uma política pautada no uso do corpo e no correspondente recrudescimento das formas abstratas de trabalho. A intensificação dos modos técnicos é acompanhada da difusão da privação de mundo, de ética, de ação e de vida. Ao separar, *no escravo*, um modo rentável de relação com o seu corpo, o que se teve foi o início de uma lógica patrimonialista de relação com o corpo, doravante separado e próprio, que cada vez mais ao longo dos anos foi se consolidando como regra, e hoje constitui a base prático-teórica da possibilidade de vendermos nossa força de trabalho.²⁹⁴

A atenção voltada à figura do escravo, desde Aristóteles até o direito romano, tem sua razão de ser: Agamben destaca como essencial ao funcionamento do nosso direito e da nossa política, desde seus primórdios, esses mecanismos instituidores que operam pela inclusão do excluído ou de isolamento de algo de sua forma. Isso equivale a dizer que as categorias positivas são sempre definidas por contraste com seu oposto negativo. Assim, o homem livre (*liber, ingenuus, sui iuris*²⁹⁵) é antes de tudo aquele que não pertence a outro (*servus, libertus, alieni iuris*). Como bem resume em concordância Esposito: “a condição de escravidão, mesmo implicando a exclusão da esfera do direito, talvez seja a instituição jurídica romana mais minuciosamente definida e regulada” (ESPOSITO, 2019b, p. 116). No direito romano, o escravo é apenas o caso extremo da alienação. A verdade é que, excetuando-se o *pater família*, todos os demais indivíduos na sociedade romana são considerados menos pessoa, segundo uma lógica gradual que os aproxima cada vez mais da coisa. E mais do que isso: o direito romano, conhecido por seu caráter patrimonialista, realiza operações de equivalência

²⁹⁴ Além da vida, da linguagem e do corpo, poderíamos dizer que outro inapropriável que já nos aparece como sempre já capturado é o “não trabalho”, também conhecido como ócio. Em nossas sociedades, o ócio aparece sempre já capturado sob o signo do *lazer*. O lazer, como consta da nossa Constituição (cap. II, art. 6º, CRF/88), consiste num direito social, ao lado da educação, da saúde, do trabalho, da moradia, da segurança, da previdência social, da proteção à maternidade, da infância e da assistência aos desamparados. O ócio, como indicativo daquilo que em Agamben aparece como a natureza sabática do humano (inoperosidade), para nós está sempre já capturado sob a forma do lazer. Laura Erber é certa: “incessantemente, o lazer remete à marca da tecnologia na história do trabalho. No capitalismo cognitivo, o lazer tornou-se sinônimo de consumo, onde o próprio conhecimento e a informação cultural são capitalizados e consumíveis, desfazendo a fronteira entre trabalho e não trabalho. O lazer foi de tal modo incorporado à lógica da produtividade que, nas sociedades contemporâneas, o tempo disponível para uso livre do cidadão também foi apropriado pela disseminação irrestrita do trabalho através da sedução do empreendedorismo que se alastra sem encontrar resistência” (ERBER, 2021, p. 146). O lazer, portanto, concomitantemente, como conquista civilizacional e ilusão de liberdade.

²⁹⁵ Gaio 1,9-11: “9. E, em verdade, a suma divisão do direito das pessoas é esta: que todos os homens ou são livres ou são escravos. 10. Em segundo lugar, entre os homens livres, alguns são ingênuos e alguns são libertos. 11. Ingênuos são aqueles que nasceram livres; libertos os que foram manumitidos de escravidão legítima”. No original: 9. *Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi.* 10. *Rursus liberorum hominum alii ingenui sunt, alii libertini.* 11. *Ingenui sunt, qui liberi nati sunt; libertini, qui ex iusta servitute manumissi sunt.*” (GAIO, 2020, p. 45).

entre coisa e corpo, sendo este uma subespécie da coisa (o caso da execução pessoal, que se refere à aquisição material do corpo do devedor insolvente pelo credor como garantia da soma devida é exemplar nesse sentido).²⁹⁶

O texto de Thomas é decisivo para entendermos a ideia, também presente em Arendt, de que a emancipação do trabalho pela introdução da tecnologia, na verdade teria conduzido à emancipação do próprio trabalho. Isso significa que uma suposta promessa da técnica de libertação do homem do ciclo metabólico com a natureza, isto é, uma libertação da necessidade, implica, antes, uma emancipação da técnica. Isso significa também que uma libertação pela técnica, seja ela por meios tecnológicos ou por direitos, nunca é efetivamente uma libertação do homem. A liberdade promovida por essa lógica patrimonialista é que a liberdade nunca será efetivamente do homem, mas sempre da técnica, que cada vez se torna mais livre e senhora dos homens. Em outros termos, a técnica fez surgir uma certa relação com o corpo dotada de um sentido técnico-jurídico, que fará do homem cada vez de forma mais difusa e intensa, meios para fins, engrenagens das grandes máquinas, meios de produções, destinados a habitar o que Illich chama de “garagem para pessoas” ou ainda “prateleiras de pessoas”. Os detalhes da argumentação de Thomas nos permitem compreender as nuances desse processo de invenção do trabalho. Observamos, desse modo, o trabalho desde sua gênese como a condição necessária para a instauração da única forma de vida desejada pelo neoliberalismo contemporâneo; um trabalho cada vez mais alienado das necessidades concretas e básicas dos trabalhadores e trabalhadoras. Nesse processo milenar, que vai da invenção do trabalho até a sua condição de forma de vida por excelência com seus marcos concorrenciais, podemos enxergar, correndo o risco de soarmos demasiadamente “lineares”, uma linha que chega ao modelo neoliberal hodierno.

Boa parte dos textos de Yan Thomas busca indicar um ponto que em geral escapa àqueles que se dedicam apenas ao estudo do direito na antiguidade em termos de direito natural. As fontes das investigações de Thomas sempre ressaltam a importância da casuística,

²⁹⁶ Tanto Esposito quanto Schiavone apontam nesse esquema fundamental do direito romano a contribuição de Gaio. Segundo Schiavone, “o empreendimento completo de Gaio se funda então sobre um deslizamento contínuo e perturbador entre pessoa e coisa, sobre a impossibilidade de traçar uma fronteira clara entre sujeito e objeto, que não revela apenas uma dificuldade na construção sistemática, mas um dos pontos cruciais que separam a antiguidade do mundo moderno” (SCHIAVONE, 2017, p. 200). Segundo Esposito, é justamente essa impossibilidade de um recorte nítido no mundo da vida que separe as pessoas e as coisas que faz do ponto de vista do corpo o ponto de vista privilegiado para a compreensão da dinâmica jurídica. O direito romano conta com essa zona de indiscernibilidade entre coisas e pessoas para seu funcionamento.

local por excelência onde o direito manifestaria suas operações; local, portanto, onde os conceitos que dão as coordenadas dos modos de vida inteligíveis se tecnicizam. Em seus textos mais conhecidos sobre a natureza, *L'institution juridique de la nature (remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome)*, de 1988, e *Imago naturare: Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome*, de 1991, Thomas fundamenta sua tese, segundo a qual os jurisconsultos romanos invertem a ordem aparente das coisas: apenas inspiradas pelos filósofos,²⁹⁷ mas nunca integralmente coerentes com eles,²⁹⁸ os juristas romanos não inscrevem suas normas numa natureza que as transcende e que supõe um engajamento metafísico (THOMAS, 1988, p. 33). A natureza jamais aparece como fonte do direito ou critério de legitimidade.²⁹⁹ Mesmo as questões relativas a impedimentos éticos acabam sempre sendo conduzidas aos parâmetros da legalidade, e não a uma suposta moralidade natural ou política. Em última instância, o direito imita a natureza, isto é, surge como seu duplo (o caso paradigmático aqui é o da adoção, que desemboca num importante adágio: *adoptio enim naturam imitatur*).³⁰⁰ E se não se trata de um impedimento, sempre passível de ser libertado (*affranchi*) por meio de ficções, a natureza serve antes à extensão do direito

²⁹⁷ “A introdução do direito natural na problemática jurídica do Império supõe a visão de um direito universal, mas certamente não aquela de um direito que prescreve os fundamentos do direito. A natureza não é utilizada como figura de uma norma última e constituinte. Ela não tem mais lugar de princípio que se impõe ao legislador humano. Nenhuma hierarquia é sugerida entre direito natural e direito civil, contrariamente ao modelo ciceroniano” (THOMAS, 1988, p. 33).

²⁹⁸ “Os juristas manifestamente remodelaram o dispositivo que lhes era transmitido pela tradição estóica e ciceroniana. A natureza ocupava ali uma posição eminente, inspiradora e legitimadora: um direito prescrito contra a natureza não tinha nenhuma força de direito. Esse modelo, certamente, lhes chegava por meio da filosofia moral e política, assim como por meio da retórica na qual eles foram formados” (THOMAS, 1988, p. 29).

²⁹⁹ “Permanência, universalidade, verdade. Entretanto, os juristas não retomam para si a ideia que o direito encontraria sua fonte na natureza. Buscava-se em vão no Digesto uma fórmula equivalente ao ‘*ius a natura*’ ciceroniano. Tampouco não se admite a superioridade normativa da natureza sobre o direito; não que uma instituição contrária à natureza fosse julgada ilegítima, ou que a lei positiva devesse se conformar a uma *naturae norma*; a escravidão, de cuja legitimidade ninguém duvidava, foi instituída, pensava-se, *contra naturam*, e a lei (à qual, ao longo do segundo século, as constituições imperiais são assimiladas) não se barrava com nenhum limite: tanto no direito público imperial, como no direito republicano, os legisladores eram contidos apenas pelas leis positivas às quais eles mesmos se ligavam. Quando a natureza, nos textos jurídicos, representa um obstáculo, trata-se sempre de um obstáculo físico” (THOMAS, 1988, p. 29-30).

³⁰⁰ O exemplo da adoção é recorrente nos textos de Thomas. Para o historiador-jurista, “a adoção romana desmente radicalmente três regras fundamentais que a antropologia definiu como necessariamente presentes na ordem universal a que a reprodução humana se submete” (THOMAS, 1998, p. 106). Essas regras dizem respeito (i) à necessidade do encontro dos dois sexos no ato de procriação; (ii) a ordem gerada pela sucessão dos nascimentos; (iii) à sucessão de geração gerada pela procriação. No direito romano, essas três regras “naturais” podem ser subvertidas.

sobre os assuntos humanos, como a figura do *limens* ressaltada por Agamben.³⁰¹ A instituição do direito destitui a natureza como fonte de todo *ius*, recolocando-a em cena apenas num cenário já circunscrito pela *summa divisio*, isto é, após ela já ter estabelecido o direito público e o privado (o mesmo raciocínio se aplica às coisas sagradas).³⁰² A natureza não é, portanto, algo que é negado para que o direito se institua, muito menos uma utopia ou uma era de ouro à qual os juristas remetem nostalgicamente; a natureza consiste numa ficção minuciosamente inscrita no direito; sua menção, jamais ingênua, é utilizada tecnicamente de modo bastante controlado. Numa só palavra, as instituições surgem *après la nature*, mas não *d'après la nature*. Logo, a natureza prefigura as instituições, sendo por elas definidas (“*Bref, la nature prefigure les institutions, tout en étant définie par elles*” - THOMAS, 1988, p. 34-35). A originalidade da ética romana do direito, portanto, – Thomas não cessa de nos lembrar – reside precisamente no fato de que a fonte do direito se resume às leis e aos *mores* da cidade. No texto acerca da crítica à concepção contemporânea de sujeito de direito, Thomas afirma:

As discussões contemporâneas em torno do sujeito de direito negligenciam demasiadamente a tradição artificialista da ciência do direito no Ocidente, e recorrem a uma oposição, ao meu ver, pouco pertinente entre direito natural clássico e direito natural moderno, entre direito da natureza das coisas e direito da potência do sujeito, ignorando quase totalmente que o direito romano, tomado por muitos como paradigma do direito natural clássico, começou pela absorção e reconstrução da referência à natureza, o que quer dizer por fazer dela um simples instrumento supletivo do direito civil (THOMAS, 1998, p. 104).

Que a natureza seja algo posto de modo administrado no interior do direito podemos perceber por inúmeros exemplos. Dentre os mais relevantes, sem dúvida, encontra-se o da escravidão, o qual consiste numa instituição que, apesar de ter sido pensada eminentemente como *contra naturam*, ninguém ousava contestar (“*l’esclavage, dont personne ne mettait la*

³⁰¹ “Longe de fundar normas, a natureza, segundo os juristas do segundo e do terceiro séculos, apenas prepara o terreno para os estendê-las para fora das leis. Longe de ajudar a pensar os interditos, ela é colocada à serviço de sua extensão” (THOMAS, 1988, p. 32)

³⁰² No primeiro livro do *Corpus Iuris Civilis* encontramos lições de Ulpiano bastante claras nesse sentido: “§2 Há duas partes neste estudo: o direito público, que diz respeito ao estado das coisas de Roma; e o privado, relativo à utilidade dos particulares, pois certas utilidades são públicas e outras privadas. O direito público consiste (nas normas relativas) às coisas sagradas, aos sacerdotes e aos magistrados. O direito privado é tripartido: é, de facto, coligido de preceitos ou naturais, ou das gentes, ou civis” (Extraído de GLISSANT, 1995, p. 97). Segue o original: “*Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit. privatum ius tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus*”. Extraído de <https://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml>.

légitimité en doute, avait été institué, pensait-on, contra naturam” - THOMAS, 1988, p. 29).

O modo como o direito romano compreende a instituição escravocrata deixa bastante claro que o *ius* dos jurisconsultos não se submete à *natura*, mas também não se insurge contra ela, como se ela estivesse aí existindo antes do direito romano inventá-la:

O que os juristas postulam como natureza se induz de uma análise dos procedimentos que a realizam. De um lado, numerosos textos atribuem ao artifício humano a instituição da servidão. Florentino: “a escravidão é uma instituição do direito das gentes, pela qual uma pessoa é submetida de modo contrário à natureza ao poder de um senhor” (*Dig.* 1, 5, 4); Ulpiano: “em direito natural, todos os homens nascem livres; não conhecíamos a libertação, pois a escravidão era desconhecida. Mas depois do surgimento da escravidão com o direito das gentes, segue o benefício da *manumissio*” (*Dig.* 1, 1, 4). “em direito civil, os escravos não são considerados pessoas (*pro nullius habentur*); mas esse não é o caso do direito natural, porque nele todos os homens são iguais”; Tryphonio : a liberdade pertence ao direito natural, enquanto que a dominação sobre os escravos foi introduzida pelo direito das gentes (*Dig.* 12, 6, 64, 1); Justiniano: “originalmente, todos os homens nascem livres segundo o direito natural, e...” (*Inst.* 1, 2, 2). Podemos acrescentar essa passagem de Paulo: não é por natureza, *natura*, que os escravos, assim como as mulheres, são impedidos de ser juizes, mas em razão dos costumes, *moribus*, “não que eles careçam de juízo, mas porque admitiu-se por convecção que eles não exerceriam funções políticas (*Dig.* 5, 1, 12, 2). (THOMAS, 1988, p. 42).

Se retomarmos o espírito que anima a exposição agambeniana de algumas passagens do Livro I da *Política* de Aristóteles, o contraste fica evidente: não apenas a existência do escravo em Aristóteles corresponderia a uma distinção e a uma hierarquia inscritas de antemão na natureza (razão pela qual Agamben a denomina de tese física), como também o caráter da relação entretido pelo senhor e pelo escravo um com o outro não era jurídico. Ao recorrer a Yan Thomas em I.1.8 de *Uso dos corpos* – mas não apenas a ele –, Agamben indica uma novidade, que diz respeito ao caráter não natural e até mesmo “contranatureza” da concepção do escravo; e isso não se deve senão a uma primeira separação, que corresponde ao isolamento do corpo do escravo perante o corpo do senhor. Essa operação, por sua vez, possibilita uma patrimonialização do corpo do escravo, fundando, desse modo, as condições práticas e epistêmicas para que algo como uma utilização – e não mais o mero uso – mercantil do corpo fosse possível. Talvez esse seja o momento em que algo como uma economia fora dos limites domésticos – por mais que ainda privados – pudesse começar a ser pensada, o que, como veremos na sequência, parecia consistir num limite de certo pensamento econômico da antiguidade. Encontramos somente aí, no direito romano, o germe da noção moderna de trabalho. Tudo se passa, portanto, como se à pergunta aristotélica “existe um

corpo do escravo?” só pudesse ter uma resposta afirmativa no sentido de afirmar a existência de um corpo *próprio* do escravo a partir da tecnicização jurídica de seu corpo, que o isola definitivamente do corpo do senhor. Não por acaso, Agamben escreve que um sentido efetivamente pervertido do instituto da escravidão só é possível a partir de sua institucionalização jurídica (AGAMBEN, UC, p. 32).

Tanto o texto de Yan Thomas quanto o de Jean-Pierre Vernant, ambos citados por Agamben, apontam para uma questão fulcral a respeito dos processos produtivos na antiguidade. A questão é que “o mundo clássico jamais considera a atividade humana e seus produtos pelo ponto de vista do processo laboral que os mesmos implicam, mas só de acordo com aquele do resultado” (AGAMBEN, UC, p. 33). Isso significa que os contratos firmados entre as partes nunca tinham por objeto a quantidade de trabalho investida. O objeto dos contratos sempre recaía sobre as características próprias das obras produzidas. É por essa razão que na antiguidade clássica o que havia eram “contratos de empreitada” (*contract d’empreinte*).³⁰³ Na parte inicial de *L’usage et les fruits des esclaves*, intitulada *Algumas dificuldades para isolar o trabalho*, Thomas afirma:

desde a Ética a Nicômaco até o Econômico de Xenofonte, dos agrônomos latinos aos juristas da época imperial, as aproximações clássicas do valor, tanto quando se trata de produtos da agricultura quanto dos fabricados pelas mãos do homem, consideram-nos antes segundo um modelo de perfeição mais próprio ao uso, do que aos esforços despendidos para obtê-los (THOMAS, 1999, p. 55; 1999vf, p. 1).³⁰⁴

³⁰³ “Por intermédio do mercado, todos os trabalhos efetuados no conjunto da sociedade são colocados em relação uns com os outros, confrontados uns com os outros, homogeneizados... Essa confrontação universal dos produtos do trabalho no mercado, ao mesmo tempo que transforma os diversos produtos, todos diferentes do ponto de vista de seu uso, em mercadorias todas comparáveis do ponto de vista de seu valor, também transmuta os trabalhos humanos, sempre diversos e particulares, numa mesma atividade de trabalho geral e abstrata. Ao contrário, no contexto da técnica e da economia antigas, o trabalho só aparece ainda em seu aspecto concreto. Cada tarefa encontra-se definida em função do produto que visa a fabricar: a sapataria com relação ao calçado, a olaria com relação ao pote. Não se encara o trabalho na perspectiva do produtor como expressão de um mesmo esforço humano criador de valor social. Não se encontra, portanto, na Grécia uma grande função humana, o trabalho, que recobre todos os ofícios, mas a pluralidade de ofícios diferentes, cada um constituindo um tipo particular de ação que produz sua própria obra” (VERNANT; NAQUET, 1989, p. 35-36).

³⁰⁴ A questão do cálculo do preço é significativa nesse sentido: “O preço pago ao artesão equivale, então, ao que a substância da coisa ganha ao ter sido restaurada, por ter sido transportada, por ter sido transformada em objeto acabado. Ele mede, não tanto o esforço ou a habilidade de um homem da arte, mas o valor daquilo que se acrescenta e se mistura à coisa – por exemplo, a forma que lhe foi incorporada. Ele não remunera propriamente falando um trabalho, uma prestação, um serviço, mas as benfeitorias [*impenses*]: remuneração negativa, que corresponde ao reembolso, por aquele que dá a ordem, daquilo que aquele que alugou sua obra

Contra Arendt, portanto, Agamben conclui, na esteira de Thomas, que tudo se passa então como se na antiguidade não houvesse distinção entre trabalho e obra (AGAMBEN, UC, p. 33), pois todo esforço empreendido na produção de algo é prontamente abstraído, e o que resta é tão somente a obra com suas características determinantes do valor do contrato. Logo, numa espécie de paráfrase do texto de Marx (Livro I, Seção III, Cap. 5), mas que também consiste numa crítica ao seu privilégio do trabalho face à obra, Thomas escreve que “a palavra que serve na qualificação do contrato, *opus*, não remete à ação do trabalhador, mas a uma coisa acabada – *corpus perfectum* – que o artesão se compromete a realizar: assim a obra existe em representação antes mesmo de ter sido feita” (“*Le mot qui sert à qualifier l’objet du contrat, opus, ne renvoie pas à l’action du travailleur, mais à une chose achevée – corpus perfectum – que l’artisan s’engage à réaliser : ainsi l’ouvrage existe-t-il en représentation avant qu’il n’ait été fait*” (THOMAS, 1999vf, p. 2).

Uma nova tecnologia surge quando juridicamente se institui a noção de *fructus* para fazer frente ao *usus*; e ninguém menos do que o escravo se encontra no centro dessa operação jurídica. Enquanto, no registro aristotélico, por mais que o escravo pudesse desempenhar atividades como as do escultor, do sapateiro, do tecelão ou do carpinteiro, sua atividade jamais deixava de ser pensada como essencialmente sem obra; ou seja, ela sempre se exauria no uso do corpo. Algo como um excedente ao uso do corpo (um *abuso* do uso dos corpos) começa a surgir na atividade do escravo quando os juristas romanos passam a pensar um outro tipo de relação, que propicia um novo tipo de contrato mediando as relações sociais. A noção de *fructus* parece ocupar o centro dessa mudança, a qual nasce em oposição simétrica ao *usus*, que inclusive juridicamente “se confunde sem resíduos com o uso do corpo” (AGAMBEN, UC, p. 34). Para Agamben, viver em comunidade nada mais é do que usar os corpos uns dos outros. Tudo se passa como se a ideia de “corpo social” consistisse num uso generalizado e mutualístico dos corpos uns dos outros, ora como escravos, ora como senhores, ora como mulheres, ora como filhos: “essa dinâmica, uso mútuo, de acordo com Agamben, consiste num uso primordial do corpo no âmbito da sociabilidade humana. Nesse sentido, o modo de ser do escravo como uso e uso do corpo revela uma dimensão primordial da vida humana” (VAN DER HEIDEN, 2020, p. 314). Mas toda essa possibilidade inscrita

empobreceu. Essas benfeitorias não correspondem ao valor positivo do trabalho ou da arte; elas se calculam por uma comparação entre dois valores: o da coisa tomada e o da coisa devolvida, o da matéria bruta e o produto final (THOMAS, 1999vf, p. 2).

no uso que constitui o modo de ser de cada um com os outros³⁰⁵ sob múltiplos e variados arranjos é colocado a perder no momento em que se reifica, por meio do direito, uma relação de comando que destitui o uso em nome do abuso como relação primordial. A juridicização da relação senhor e escravo enrijece a maleabilidade inerente à sociabilidade possível no registro do uso, constituindo, desse modo, um corpo social com hierarquias fixas. A juridificação do corpo é o que produz a vida nua. Mas o surgimento desse novo tipo de contrato passa necessariamente por uma mudança em relação ao estatuto da natureza com o fazer humano:

Quando a ação tem seu fim num resultado externo ao agente, quando ela se define como uma *poiësis*, como um processo de fabricação, não é o trabalho do artesão, mera causa motriz, o que confere seu valor à coisa feita: é sua forma, inscrita de alguma maneira na natureza e presente mesmo antes de ter sido realizada; esta forma orienta e subordina a energia posta para completá-la; e a conhece por excelência, a domina, então, o destinatário ao qual ela convém, ao uso do qual ela se serve e que se encarregou de sua execução. Os objetos do trabalho humano encontram deste modo seu sentido mais em suas finalidades do que nos processos que os produzem. Uma tal representação obstaculiza, evidentemente, uma consciência clara da relação entre trabalho e valor. (THOMAS, 1999vf, p. 1; 1999, p 55).

Também podemos entender melhor agora o sentido da digressão sobre a relação com a natureza que Agamben realiza referindo-se a Alfred Sohn-Rettel ao final de I.1.7 de *Uso dos corpos*. O que está em questão nesse momento é a substituição de uma perspectiva na qual homem e natureza se relacionam diretamente por uma perspectiva em que homem e natureza se relacionam mediante outros homens; um deslocamento que pode do mesmo modo ilustrar a substituição de um paradigma aristotélico da política por um paradigma artificialista da técnica jurídica. É a figura do escravo que surge como paradigma da relação, sempre mediada, dos homens com a natureza. Apenas num mundo onde homem e natureza têm uma relação mediada é possível algo como exploração, trabalho, comércio. Em seu texto sobre o sujeito e a natureza, Thomas explora essa questão e expressa lapidarmente (sem assim o pretender) o que parece estar em jogo em Agamben: “no interior de sua mais antiga tradição escolástica, o direito jamais deixou de ser um passo ao serviço do controle da natureza e da

³⁰⁵ Veremos adiante com a noção de *Umgang* que intercambialidade e imediatividade são características do uso. Juridicizar, portanto, significa tornar o imediado mediato e o intercambiável numa via de mão única.

autonomização do sujeito num sentido progressivamente absolutista” (THOMAS, 1998, p. 105).

O retardo numa reflexão em termos de trabalho das atividades desempenhadas pelos artesãos em relação às atividades desempenhadas pelos escravos se justifica, para Agamben, pelo fato de que em razão da ausência de obra, precisou-se criar uma dimensão no escravo que ultrapassasse o mero uso do corpo: “a separação de algo parecido como uma atividade laboral aqui só é possível separando o corpo como objeto de uso com relação a sua atividade como alienável e remunerável” (AGAMBEN, UC, p. 35). Por isso, Agamben sustenta a tese de que não seria tanto pela genealogia da atividade desempenhada pelo artesão, mas antes por uma genealogia da atividade do escravo que podemos encontrar os momentos decisivos da constituição do operário trabalhador moderno. A isso se acrescenta a observação de Esposito, segundo a qual, nas formulações do direito romano “o corpo de um homem livre nunca pode virar objeto de avaliação econômica” (ESPOSITO, 2016, p. 85), o que inviabilizou de início uma reflexão sobre o trabalho a partir do artesão livre. Nesse sentido, essas reflexões ecoam a denúncia de Marx de que o capitalismo não pressupõe a mão de obra livre, mas antes uma espécie de libertação para o trabalho. É o escravo, em razão do caráter *argos* de seu fazer na antiguidade grega, que é integrado no direito romano e cindido pela primeira vez em bem corpóreo (corpo) e bem incorpóreo (renda). A captura e o controle das atividades humanas na modernidade não se definem essencialmente, para Agamben, pela dominação dos meios produtivos dos homens, mas antes de tudo pela apropriação dos inapropriáveis: do corpo, da língua, do uso.

De um ponto de vista humanista e de um ponto de vista político, podemos nos inquietar com essa extraordinária extensão da esfera da mercadoria, que acaba por compreender os próprios sujeitos da troca, contanto que o corpo do sujeito participe do sujeito e que o corpo orgânico seja de uma natureza fundamentalmente outra que os desmembramentos do corpo, como no caso, por exemplo, do esforço físico e do trabalho – e que, como sabemos, possuem um estatuto de mercadoria desde muito antes da análise feita pelos economistas liberais, desde o direito romano antigo (THOMAS, 1998, p. 97)

Esse deslocamento realizado por Agamben é bastante expressivo, tanto no que toca seus próprios trabalhos da década de 1970 quanto à tradição, que tende a pensar o operário moderno à luz das atividades dos artesãos da antiguidade ou de algo como um “trabalho escravo”. Se a história escrita por Marx parece enfatizar os destinos da produção, Agamben,

por meio da genealogia do uso do corpo, mostra os destinos da improdução; ou, nos termos de Agamben, da inoperosidade. Uma vez reconstruído esse percurso, podemos entender melhor não apenas porque a recuperação da relação senhor/escravo é tão importante para Agamben, como também compreender algo que será dito na terceira parte do primeiro capítulo de *Uso dos corpos*: a tese subjacente de Agamben é que a relação originária de propriedade não consiste na relação da alma com o corpo, ou do homem com a propriedade sobre a qual trabalha. Tão ou mais plausível quanto elas, é que a política da propriedade tenha como origem a propriedade não de uma *res extensa*, seja ela o próprio corpo ou uma porção delimitada de terra, mas um outro ser humano. Logo, o direito de propriedade sobre os outros pode ser a forma originária da propriedade em geral. O direito de propriedade sobre as coisas contém, desde sua origem, o direito de propriedade sobre os outros; e não é outra coisa senão a captura da relação de uso do corpo o que habita, para Agamben, o início do nosso pensamento jurídico-metafísico.

Als das Wesen von etwas gilt nach alter Lehre jenes, was etwas ist. Wir fragen nach der Technik, wenn wir fragen, was sie sei. Jedermann kennt die beiden Aussagen, die unsere Frage beantwortet. Die eine sagt: Technik ist ein Mittler für Zwecke. Die andere sagt: Technik ist ein Tun des Menschen. Beide Bestimmungen der Technik gehören zusammen. Denn Zwecke setzen, die Mittel dafür beschaffen und benützen, ist ein menschliches Tun. Zu dem, was die Technik ist, gehört das Verfertigte und Benützte selbst, gehören die Bedürfnisse und Zwecke, denen sie dienen. Das Ganze dieser Einrichtungen ist die Technik. Sie selber ist eine Einrichtung lateinisch gesagt: ein instrumentum – MARTIN HEIDEGGER.

4. ARQUEOLOGIA DO USO

A tecnologia coloca no imperativo o que a ciência formula no indicativo – Giorgio Agamben

Se a técnica é nome da arte da separação, o uso o é da coesão. Se técnica é o nome que podemos dar ao mistério da separabilidade e da articulação mediante dispositivos, uso é o nome do *experimentum* da inseparabilidade, da inoperosidade, da ingovernabilidade. Ao colocarmos técnica e uso em oposição, o sentido fundamental de *técnica como usucapião* (de *usucapio* > *usum-capere*), de captura do uso, ganha sua plena inteligibilidade.³⁰⁶ Por isso, a terceira e conclusiva parte da presente investigação deve ter por objetivo principal levar a cabo uma arqueologia do uso. Pois se há um elemento no pensamento de Agamben capaz de concentrar todo o arsenal teórico desenvolvido pelo filósofo ao longo de todos esses anos de estudo, esse elemento deve culminar na noção de uso. E em particular para o fechamento da questão que serviu de fio condutor às nossas reflexões ao longo de todo este trabalho, a saber, o modo como Agamben recepciona e interpreta a questão da técnica, o uso aparece justamente como o seu conceito *neutralizador*. O uso se opõe frontalmente ao caráter de *operosidade* e de *disponibilidade* inerente à ontologia aristotélica, e notadamente ao *terminus*

³⁰⁶ Para Agamben, a tradição que nos foi legada pelo direito romano realiza constantemente operações de aquisição (captura) dos modos de relações possíveis, e não apenas de coisas móveis ou imóveis, como rezam os manuais e doutrinas de direito desde a antiguidade. Ao transformar toda relação em relação jurídica, a técnica jurídica não faz outra coisa senão usucapir o que Agamben chama de uso. No limite, a crítica de Agamben consiste em apontar para esse não dito do direito: se o antigo instituto da usucapião – existente na tradição romana desde a Lei das XII Tábuas – é descrito pelos manuais de direito como “aquisição *pelo* uso ou *pela* posse”, o que Agamben nos revela é na verdade uma apropriação, por parte do direito, do próprio uso dos homens, aqui, como veremos, entendido como esse modo fundamental do humano ser, habitar, existir, relacionar-se. Sobre a *usucapio*, Marky afirma: “trata-se de um instituto jurídico antigo. O uso ininterrupto de um terreno durante dois anos, e o de outra coisa qualquer durante um ano, independentemente de outros requisitos, gera propriedade, já desde a Lei das XII Tábuas: ‘o poder de uso de imóvel é de. Um biênio... e das demais coisas é de um ano’ (*usus auctoritas fundi biennium... ceterarum rerum annuus est usus*). Daí o seu nome *usucapio*”. (MARKY, 2019, p. 120). A denúncia que Agamben realiza em sua crítica ao direito, buscando pensar oposições ou modos outros de vida (forma-de-vida) e de relações para além dos modos jurídicos transforma a preposição “pelo” no genitivo “do”. De modo análogo ao modo como Agamben pensa a exceção, isto é, como *ex-capere*, como captura do fora, do que está fora, significado pela partícula *ex*, podemos pensar na etimologia *usum-capere*, como captura do uso. Usucapião, portanto, como captura *do* uso. Oras, esse é o conceito de técnica. A técnica é aquilo que captura o uso. Ela é o que torna o uso um modo da propriedade. A técnica é o que integra o uso como um atributo essencial da propriedade. Ela transforma o *usus* em *ius utendi*. Assim, toda a discussão doutrinária a respeito do caráter originário ou derivado da aquisição da propriedade mediante usucapião se torna supérflua, pois *realmente* originária é a captura do uso.

tecnicus que exprime essa operatividade, que é o ser-em-obra, *energeia*. Se a ontologia predominante na história do ocidente é a ontologia da operatividade, fundada numa *expectativa* ou efetiva da realização da potência (expectativa, pois ela não precisa efetivamente realizar a passagem ao ato para poder ser dele dependente), Agamben a opõe à ontologia do uso, fundada na *inoperosidade*. Esteja ela sob a máscara da estética, da economia ou do direito, a técnica encontra a resistência no pensamento que se erige sob os pilares de uma outra e insuficientemente pensada tradição, que é também a nossa.

A noção de uso não deverá aparecer como uma novidade nessa altura da nossa investigação. Já vínhamos trabalhando com ela desde o início do percurso e de modo mais explícito no capítulo intitulado *corpus*, ocasião em que destacamos a leitura empreendida por Agamben do sintagma aristotélico *somatos chresis*. Naquele momento, a principal preocupação era a de destacar a novidade da “descoberta” de Agamben – sem dúvidas dotada de uma interpretação no sentido de *criação* –, sobretudo no que diz respeito às correções que ele faz em relação à tradição. A noção de “correção” é importante aqui: no bojo desse intuito de correção e de complementação encontramos, simultaneamente, um gesto de filiação; desta feita, se Agamben corrige Arendt e Marx é porque em alguma medida suas próprias investigações devem muito a eles e devem ser lidas em paralelo com as deles.

A centralidade da noção de uso se justifica por diversos motivos. Sumariamente, no entanto, gostaríamos de sugerir que essa centralidade se deve ao seu caráter concomitantemente ontológico e material. A instância ontológica do uso salta aos olhos sobretudo em razão de dois fatores: primeiro, por ele consistir num conceito minuciosamente elaborado por Agamben em oposição à tradição aristotélica e escolástica, que reduzem o uso à *energeia*; segundo, pelo fato de Agamben substituir o diagnóstico via desvelamento-velamento epocal heideggeriano pelo da história das transformações do uso dos corpos e das coisas. Esses dois momentos, que parecem sugerir, de alguma forma, dois extremos de uma tradição com a qual Agamben se relaciona sob a forma de um permanente confronto (*Auseinandersetzung*), tornam transparentes os parâmetros ontológicos – e, por que não, de destruição da metafísica – nos quais o uso deve ser lido. Por outro lado – e de modo não menos decisivo –, está a natureza materialista do uso. A inversão pretendida em relação a Heidegger, do diagnóstico epocal à história do uso, já diz muito sobre esse aspecto materialista da investigação de Agamben. Mas para além disso, o uso também conta com uma longa tradição, que parte do messianismo paulino e que ressurge no monasticismo

franciscano. Aliás, algo que não se deve menosprezar, a noção de uso aparece como um *terminus technicus* de Agamben no decurso de suas investigações sobre Paulo; ela consiste, como já foi argumentado (VAN DER HEIDEN, 2016), na principal contribuição da leitura agambeniana de Paulo em relação aquela feita por Heidegger. Central nessas duas ocorrências, em Paulo e no franciscanismo, é o caráter de resistência que a noção de uso assume face ao conceito romano de propriedade (*ius utendi et abutendi*). Paulo e o monasticismo franciscano, portanto, constituem os dois extremos de uma tradição materialista do uso.

Veremos, a partir de agora, uma tentativa por parte de Agamben de destacar o uso dos elementos que o têm preterido no Ocidente. O primeiro e mais geral deles consiste na filosofia do cuidado. Para Agamben, o cuidado é cúmplice da governamentalidade e da propriedade; o uso, por outro lado, o é do Ingovernável e do Inapropriável. Poderemos enxergar a partir dessa desobstrução a radicalidade inerente ao uso: o uso é radical na medida em que não visa a “arte de não ser demasiadamente governado” (*l’art de n’être pas trop gouverné*); ele visa, antes e sobretudo, a arte de criar formas-de-vida.

4.1 FAZER EMERGIR O USO

4.1.1 *ENERGEIA*

Em outras palavras, e se devêssemos pensar um uso da potência que não significasse simplesmente seu pôr-em-obra, sua passagem para o ato? E se o uso até implicasse uma ontologia irreduzível à dualidade aristotélica de potência e ato, que ainda governa, por meio de suas históricas traduções, a cultura ocidental? – Giorgio Agamben

Vimos, anteriormente, de que forma Agamben acompanha os textos aristotélicos, buscando, neles, aporias e ambiguidades assumidas pela tradição da qual somos herdeiros. No capítulo anterior, o principal desvio em relação à tradição aristotélica foi aquele relativo à mais ou menos consciente juridicização de seu vocabulário; uma tecnicização jurídica do vocabulário da *Política*, portanto. Uma das questões que ficou suspensa, mas que agora deve aparecer com toda a força, é o que podemos entender como uma *arqueologia da tecnicização do termo energeia*. Esse tema surge pela primeira vez em I.1.3 de *Uso dos corpos*, quando se tratava de mostrar um momento prévio à *invenção* da noção de *energeia* na economia dos textos de Aristóteles. Valendo-se das considerações de Strycker em *Concepts-clés et terminologie dans les livres II à VII des Topiques*, Agamben pretende mostrar que antes do surgimento da noção de *energeia*, o que se constatava textualmente no *corpus* aristotélico como oposto à *dynamis* (potência) é o termo *chresis* (uso). Resumindo as contribuições de Strycker, Agamben afirma:

Strycker mostrou que a clássica oposição aristotélica entre potência (*dynamis*) e ato (*energeia*, ‘ser-em-obra’) tinha originalmente a forma de oposição entre *dynamis* e *chresis* (ser em potência e ser em uso). O paradigma da oposição encontra-se em *Eutidemo* (280d) de Platão, em que se faz a distinção entre posse (*ktesis*) de uma técnica e dos instrumentos apropriados sem se servir deles e seu emprego em ato (*chresis*). Segundo Strycker, Aristóteles teria iniciado, com base no exemplo do mestre, com a distinção (por exemplo, em *Tópicos*, 130a 19-24) entre possuir uma ciência (*episteme echein*) e usá-la (*epistemeu chrestai*); posteriormente, teria tecnicizado a oposição ao substituir *chresis* comum por um vocabulário de sua invenção, desconhecido de Platão: *energeia*, ser-em-obra (AGAMBEN, UC, p. 24).

A menção a um momento prévio à tecnicização do termo *energeia* é fulcral para que compreendamos o movimento mais geral que guia a obra de Agamben em sua totalidade. Pois ao fazer ressurgir esse momento em que a categoria do ser-em-obra ainda não habitava nosso inconsciente metafísico (e cultural) ocidental, Agamben nos convoca a “repensar desde o princípio e corrigir [...] a doutrina aristotélica da *dynamis* e da *energeia*, da potência e do ato” (AGAMBEN, UC, p. 82). Nesse intuito, Agamben, ao afirmar que “Aristóteles [...] cindiu aquilo que aqui procuramos pensar como uso e denominou *dynamis* e *energeia* o que resulta da cisão” (AGAMBEN, UC, p. 82), parece ultrapassar a interpretação de Strycker. O movimento global da obra de Agamben que aqui reemerge, portanto, é aquele que busca conferir à potência uma realidade não separada do ser-em-obra, e que encontra no livro *IX* da *Metafísica* a formulação, tão fundamental quanto aporética, de uma “potência que pode sua impotência” (*adynamia*, ou simplesmente “impotência”, “potência de não” ou ainda “potência anfibológica”). Na tradução que Agamben nos apresenta dela consta: “toda potência é impotência do mesmo e segundo o mesmo (*tou autou kai katà pasa dynamis adynamia*)” (ARISTÓTELES, 1046a30).³⁰⁷

Para compreendermos esses deslocamentos no interior da obra de Agamben, voltemos ao início. Desde 1970, uma das questões mais persistentes na obra de Agamben diz respeito à existência de algo como uma obra do homem em geral, o que se reflete de modo bastante intenso já em sua primeira investigação de fôlego, *O homem sem conteúdo*. A questão que permanece até *Uso dos corpos*, que não deixa de contar com importantes novidades e respostas que apenas cinquenta anos de confronto com a tradição ocidental tornaram possíveis, diz respeito às refinadas e sutis inovações teóricas, as quais sugerem consequências filosóficas profundas. O indício mais evidente desse percurso está já no título do primeiro capítulo de *Uso dos corpos*, intitulado *O homem sem obra*. Nele, Agamben se propõe a investigar a atividade do homem que por definição não implica obra para além de seu uso. Apesar do paralelismo entre os títulos, há diferenças importantes entre eles: se em

³⁰⁷ A tradução brasileira de Lucas Angione não nos ajuda aqui em função da tradução de *adynamia* por “incapacidade”: 1046a 29: “E a incapacidade (bem como o ‘não suscetível a’ ou ‘incapaz de’) é a privação contrária à capacidade deste tipo, de modo que toda capacidade é capacidade da mesma coisa da qual há incapacidade (e sob o mesmo aspecto)” (ARISTÓTELES, 2004, p. 17). Segue a citação do original grego: “ή τή τοιαύτη δυνάμει ἐναντία στερησίς ἐστιν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία. ἡ δὲ στερησις λέγεται πολλαχῶς: καὶ γὰρ τὸ μὴ ἔχον καὶ τὸ πεφυκὸς ἂν μὴ ἔχη, ἢ ὅλως ἢ ὅτε πέφυκεν, καὶ ἡ ὥδί, οἷον παντελῶς, ἢ κἂν ὀπωσοῦν. ἐπ’ ἐνίων δέ, ἂν πεφυκότα ἔχειν μὴ ἔχη βίᾳ, ἐστερηθῆσθαι ταῦτα λέγομεν” (ARISTÓTELES, 1046a 30).

seu livro sobre a estética o problema imediato de que tratava Agamben era a privação que acometia o artista em razão de um privilégio concedido à obra, posteriormente, na filosofia do uso, essa privação mesma deixa de ser um “não ter algo” ou um “ser destituído de algo” e passa a ser o modo por excelência como somos, como habitamos.³⁰⁸ A ficção, portanto, aqui entendida como verdadeira quimera, é a ideia de posse ou de propriedade, o que faz da privação uma verdadeira ilusão conceitual correlata.

Uma boa forma de compreendermos os deslocamentos da investigação de Agamben nesses anos de estudo também pode ser feita a partir de uma comparação da *Introdução* de *O poder soberano e a vida nua*, de 1995, o ensaio *A obra do homem*, de 2004, que integra a coletânea *Potência do pensamento*, e, novamente, o primeiro capítulo de *Uso dos corpos*. A primeira coisa que fica evidente no contraste entre esses três textos diz respeito ao estatuto da *Política* de Aristóteles. A presença de Aristóteles é constante em Agamben e o contraste quantitativo – relativo às ocorrências dos textos aristotélicos – pode nos indicar algumas coisas. A crescente ênfase na *Política* deve ser lida com cautela, mas ela também é capaz de nos dizer alguma coisa sobre esses deslocamentos. Na *Introdução* de *O poder soberano e a vida nua*, Agamben faz referência tanto à *Ética a Nicômaco*, quanto à *Metafísica* e à *Política* de Aristóteles, o que mostra que a reflexão política de Agamben é essencialmente relacionada à *Política* do filósofo grego. No caso de *A obra do homem*, a ênfase recai sobre o *De anima* e sobre a *Ética a Nicômaco*, apesar de também conter referências à *Política*. Em *Uso dos corpos*, as referências a Aristóteles tomam outras proporções. Como já vimos, a primeira parte do primeiro capítulo (I.1.1) é inteiramente dedicada a uma leitura filológica do Livro I da *Política*, e traz consigo muitos elementos que ao longo do tempo foram se somando à reflexão de Agamben, alguns deles, como no caso da noção de *uso*, passando a consistir num conceito central. De todo modo, decisivo é que Agamben inicia tanto o primeiro quanto o último volume de *Homo sacer* com referências explícitas à *Política* de Aristóteles, o que faz deste texto um verdadeiro incontornável para compreender e medir a reflexão política agambeniana.

Em relação ao legado aristotélico, Agamben cartografa duas tendências de leitura em nossa tradição. A primeira, muito mais difundida e solidificada que a segunda, investiga o homem produtivo, o homem com obra; a segunda, muito menos ortodoxa, consiste numa

³⁰⁸ Em mais de uma ocasião, Agamben explica a importância da noção de privação (*steresis*) para o funcionamento do dispositivo ato-potência aristotélico. (AGAMBEN, PP, p. 245)

arqueologia do homem improdutivo ou do homem sem obra. O paradigma do homem produtivo encontra seu lugar canônico no Livro I, 6 da *Ética a Nicômaco*, que contém os pontos essenciais discutidos por Agamben a respeito da pergunta pela existência de algo como uma obra do homem. Como de costume, Aristóteles aparece para Agamben como um divisor de águas na tradição ocidental. É a partir dele que os dois paradigmas – o do homem com obra e o do homem sem obra – emergem como alternativas viáveis, apesar de, como bem defende Whyte, na leitura de Agamben, “Aristóteles aponta para a possibilidade de quebrar o privilégio da obra e da produção – apenas para abandoná-lo” (WHYTE, 2017, p. 263). Essas alternativas são viabilizadas por Aristóteles graças ao seguinte trecho:

Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o "bem feito" residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função. Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela? (ARISTÓTELES, [1097b 9]).³⁰⁹

O texto de Agamben de 2004, *A obra do homem*, pode ser compreendido como um ensaio que mapeia essas duas possibilidades interpretativas da tradição aristotélica.

³⁰⁹ Utilizamos a tradução brasileira de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, que é uma tradução da versão inglesa de W. D. Ross. Seguem também a tradução francesa, de Tricot, e a versão original para comparação: “*Mais sans doute l’identification du bonheur et du Souverain Bien apparaît-elle comme une chose sur laquelle tout le monde est d’accord ; ce qu’on désire encore, c’est que nous disions plus clairement quelle est la nature du bonheur. Peut-être pourrait-on y arriver si on déterminait la fonction de l’homme. De même, en effet, que dans le cas d’un joueur de flûte, d’un statuaire, ou d’un artiste quelconque, et en général pour tous ceux qui ont une fonction ou une activité déterminée, c’est dans la fonction que réside, selon l’opinion courante, le bien, le ‘réussi’, on peut penser qu’il en est ainsi pour l’homme, s’il est vrai qu’il y ait une certaine fonction spéciale à l’homme. Serait-il possible qu’un charpentier ou un cordonnier aient une fonction et une activité à exercer, mais que l’homme n’en ait aucune et que la nature l’ait dispensé de toute œuvre à accomplir ? Ou bien encore, de même qu’un œil, une main, un pied et, d’une manière générale, chaque partie d’un corps, a manifestement une certaine fonction à remplir, ne doit-on pas admettre que l’homme a, lui aussi, en dehors de toutes ces activités particulières, une fonction déterminée ? Mais alors en quoi peut-elle consister?*” (ARISTOTELES, 2012, p.60-61). “ἀλλ’ ἴσως τὴν μὲν εὐδαιμονίαν τὸ ἄριστον λέγειν ὁμολογούμενόν τι φαίνεται, ποθεῖται δ’ ἐναργέστερον τί ἐστὶν ἔτι λεχθῆναι. τάχα δὴ γένοιτ’ ἂν τοῦτ’, εἰ ληθεῖν τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. ὥσπερ γὰρ αὐλητῇ καὶ ἀγαματοποιῷ καὶ παντὶ τεχνίτῃ, καὶ ὅλως ὅν ἐστιν ἔργον τι καὶ πράξις, ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τάχαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὔ, οὕτω δόξειεν ἂν καὶ ἀνθρώπῳ, εἴπερ ἔστι τι ἔργον αὐτοῦ. πότερον οὖν τέκτονος μὲν καὶ σκυτέως ἔστιν ἔργα τινὰ καὶ πράξεις, ἀνθρώπου δ’ οὐδέν ἐστιν, ἀλλ’ ἄργον πέφυκεν; ἢ καθάπερ ὀφθαλμοῦ καὶ χειρὸς καὶ ποδὸς καὶ ὅλως ἐκάστου τῶν μορίων φαίνεται τι ἔργον, οὕτω καὶ ἀνθρώπου παρὰ πάντα ταῦτα θεῖν τις ἂν ἔργον τι; τί οὖν δὴ τοῦτ’ ἂν εἴη ποτέ;” (ARISTOTLE, 1097b 9).

Primeiramente, a tradição predominante, que culmina na ênfase produtiva marxiana, cujos principais representantes seriam Marx³¹⁰ e Arendt. No que diz respeito ao primeiro, numa referência aos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, Agamben chega a afirmar que “o pensamento de Marx, que se propõe à realização do homem como ser genérico (*Gattungswesen*), representa nessa perspectiva a retomada e a radicalização do projeto aristotélico” (AGAMBEN, PP, p. 324). Apesar de não dizer explicitamente, essa afirmação de Agamben reproduz a leitura arendtiana presente em *Marx e a tradição do pensamento ocidental*, onde a autora defende explicitamente que Marx é um continuador da tradição ocidental, sobretudo aquela com raízes em Aristóteles. Segundo Arendt: “o pensamento de Marx tem raízes muito mais fundas na tradição do que ele próprio supunha. Creio que se pode demonstrar que a linha que vai de Aristóteles a Marx apresenta não só menos quebras como quebras menos decisivas do que a linha que vai de Marx a Stálin” (ARENDT, 2002, p. 277). Isso é levado tão a sério por Arendt, que ela chega a afirmar que os conservadores que criticam Marx não percebem que eles é que são os revolucionários, bem como os autodenominados revolucionários acabam sendo meros continuadores da tradição (ARENDT, 2002, p. 277).³¹¹ Na contramão dessa tradição, Agamben localiza uma outra leitura, proveniente de Averróis, sobretudo de seu comentário à *República* de Platão e a *Monarquia* de Dante. Essa outra tradição destaca o caráter potencial e, portanto, não esgotável numa obra, do homem:

Retomando o tema fundamental da interpretação averroísta do *De anima* de Aristóteles, o que define a racionalidade humana é, agora, seu caráter potencial, isto é, contingente e descontínuo. Enquanto a inteligência dos anjos é perpetuamente em ato e sem descontinuidade (*sine interpolatione*) e a dos animais está inscrita naturalmente em cada indivíduo, o pensamento humano é constitutivamente exposto à possibilidade de sua falta e de sua inoperosidade: é,

³¹⁰ Num texto a respeito da relação entre Heidegger e Agamben, Mathew Abbott afirma que em Agamben “o antídoto para Heidegger é o comunismo” (ABBOTT, 2017, p. 73). Essa afirmação parece de fato ser verdadeira desde que notemos, como bem o faz Abbott, que comunismo, neste caso, não diz respeito àquele pensado por Marx ou pelo marxismo, mas aquele comunismo que não deixa de discutir a política também no registro da ontologia. Em *Autoritratto nello studio*, ao comentar seu encontro com Guy Debord, Agamben sublinha sua visão sobre o marxismo na época: “Em todo caso, ficou claro para ambos que o principal obstáculo que impedia o acesso a uma nova política era precisamente o que restava da tradição marxista (não a de Marx!) e do movimento operário, involuntariamente cúmplice do inimigo contra o qual eles pensavam estar lutando” (AGAMBEN, AS, p. 36-37).

³¹¹ “Marx permanece como uma influencia subterrânea no pensamento agambeniano, e as diversas abordagens de seu trabalho ao longo da *oeuvre* de Agamben oscila entre críticas de seu suposto produtivismo e o elogio por sua tematização de um sujeito não-substancial e autonegador” (WHYTE, 2017, p 262)

portanto, nos termos da tradição aristotélica, *nous dynatos, intellectus possibilis* (AGAMBEN, PP, p. 327-328).

Agamben expõe, desse modo, o caráter aporético do legado aristotélico para a política ocidental. De um lado, temos uma tradição que pensa uma política da obra ou vinculada a uma ideia de obra do homem, de operação humana, e que carrega consigo a tradição da biopolítica, na medida em que se ampara numa divisão e articulação da *zoé*, da vida nutritiva e também da vida do escravo; de outro, sobretudo via Dante – leitor de Averróis –, Agamben encontra uma interpretação alternativa do legado aristotélico, que privilegia uma política da inoperosidade do homem, o que, por sua vez, conteria os germes de uma emancipação dos destinos biopolítico-metafísicos da nossa política. É sobre essa política da inoperosidade que Agamben irá concentrar seus esforços mais especulativos.

Essa polarização das leituras de Aristóteles é uma constante do pensamento de Agamben. Em *Uso dos corpos*, ela reaparece da seguinte forma: de um lado, Tomás de Aquino, como representante da escolástica;³¹² de outro, o médico Galeno, que aparece no primeiro círculo do inferno dantesco ao lado de outros importantes filósofos-médicos como Avicena, Averróis e Hipócrates (AGAMBEN, E, p. 139).³¹³

Voltando-se contra a tradição escolástica, que identifica uso e *energeia*, Agamben pretende conferir dignidade e realidade à potência, ao hábito e ao uso, o que significa, no

³¹² Esse passo é dado de um modo bastante elíptico por Agamben, com uma referência a um trecho não referenciado de Tomás de Aquino, segundo o qual o uso “significa o ser-em-ato de qualquer hábito [*usus significat actum cuiuslibet habitus*]. O ato de qualquer hábito e o uso da potência pertencem a quem (ou àquilo que) pertence o ato; por isso, o termo ‘uso’ significa o ato e de modo nenhum a potência ou o hábito” (AGAMBEN, UC, p. 81). Esse trecho foi extraído da questão 17 de *Quaestiones disputatae de veritate*, quando Tomás de Aquino se interroga se a consciência (*conscientia/conscience*) seria um poder (*potentia/power*), um hábito (*habitus/habit*) ou um ato (*actus/act*). Seguem, respectivamente, as versões em latim e a tradução em inglês para comparação: “*sicut patet de hoc nomine usus; significat enim actum cuiuslibet habitus. Actus quidem cuiuslibet habitus et potentiae usus quidam est illius cuius est actus; unde hoc nomen usus ita significat actum, quod nullo modo potentiam vel habitum*”; “*This is clear with the noun use, for it denotes the act of any habit and power, since use belongs to that of which it is the act. Hence, this name use so signifies an act that it does not mean a habit or a power at all*”. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer17.htm#1>. Último acesso: 13/12/2020. Uma tradução possível seria: “Isso é claro com o nome uso, pois ele denota o ato de qualquer hábito e poder, pois uso pertence àquilo que é o ato. Logo, o nome uso, então, significa um ato que não significa de modo algum hábito ou poder”.

³¹³ Não devemos ignorar a importância do pensamento médico na filosofia de Agamben. De acordo com Schiavone, tanto o pensamento médico grego quanto o direito romano constituem o ponto de partida de uma “observação casuística da multiplicidade fenomênica da vida” (SCHIAVONE, 2017, p. 485). Essa parece ser uma importante pista para a compreensão não apenas do pensamento a respeito de biopolítica em Agamben, mas também na recepção biopolítica na Itália, território que hoje corresponde ao lugar onde Galeno, por exemplo, desenvolveu seus estudos.

limite, pensá-los aquém de uma oposição aos conceitos de “ato”, “atualização”, “realização”, “realidade”, “real”, “efetividade”; um movimento que é fácil reconhecer já em Heidegger, quando ele se propõe como decisivo para o destino do ser interrogar “a transformação da *ἐνέργεια* εστῶ em *actualitas*” (HEIDEGGER, 2002, p. 438). A referência a Galeno, que funciona como uma espécie de auto posicionamento do próprio Agamben em relação à tradição a que ele pretende se filiar (e, consequentemente, contra quem ele escreve), é fundamental, pois já em Galeno, de modo simetricamente oposto ao que será pensado pela escolástica, o uso é decididamente contraposto à *energeia*.³¹⁴ Fica, desse modo, clara a leitura que Agamben pretende combater: mesmo recuperada a potência no sentido de poder passar ou não ao ato (como *adynamia*), “a *energeia*, o ser-em-obra, continua sendo o fim da potência” (AGAMBEN, UC, p. 82). Ao criar o termo *energeia* e reduzir o *uso* a ela, isto é, ao fazer da *energeia* o *terminus technicus* de sua metafísica, Aristóteles dá início, senão à primeira, ao menos a uma das primeiras *operações de isolamento* que marcarão definitivamente todo o pensamento político-metafísico do ocidente. Ao contrapor *dynamis* e *energeia*, Aristóteles, segundo a leitura de Agamben, estaria privando a obra da potência, que é a sua forma. Ao fazê-lo, “Aristóteles [...] desencaminhou duradouramente o pensamento” (AGAMBEN, UC, p. 83). Resta a Agamben, então, a tarefa de resgatar essa doutrina segundo a qual potência e ato são inseparáveis, de modo que toda obra e toda potência sejam já-sempre-habitualmente-em-uso, isto é, uma concepção de obra sempre disposta a novos usos, inesgotável. Nesse sentido, uma das melhores sínteses produzidas por Agamben das contribuições da filosofia do uso nesse cenário de privilégio do ser-em-obra é:

O uso é constitutivamente uma prática inoperosa, que só ocorre com base em uma desativação do dispositivo aristotélico potência/ato, que confere à *energeia*, ao ser-em-obra, o primado sobre a potência. Por essa perspectiva, o uso é um princípio interno à potência, que impede que esta se esgote simplesmente no ato e a impele

³¹⁴ Agamben extrai uma famosa passagem de *De usu partium XVII* para corroborar que uso e *energeia* são distintos: “O uso [*chreia*] de uma parte é diferente de sua *energeia*, de seu ser-em-ato, porque a *energeia* é movimento ativo (*kinesis drastikē*), enquanto o uso é aquilo que costumeiramente se chama *euchrestia*” (GALENO, apud AGAMBEN, UC, p. 81). No original consta do seguinte modo: “ἐνέργεια μὲν οὖν μορίου τῆς χρείας αὐτοῦ διαφέρει, καθότι καὶ πρόσθεν εἴρηται, τῷ τὴν μὲν ἐνέργειαν κίνησιν εἶναι δραστικὴν, τὴν δὲ χρείαν ταῦτόν τῃ πρὸς τῶν πολλῶν εὐχρηστίᾳ καλουμένην” (GALENO, 1968). Peter Distelzweig cita essa mesma passagem em inglês, que pode ser útil à comparação: “Now the action [*energeia*] of a part differs from its usefulness [*chreias*], as I have said before, because action is active motion and usefulness is the same as what is commonly called utility [*euchrestia*]” (GALENO, apud DISTELZWEIG, 2015, p. 380). Importante aqui é, de um lado, a distinção entre *energeia* e *chresis*, e de outro a caracterização da *chresis* como *euchrestia*, definido por Agamben como “boa funcionalidade” ou “condição habitual”, isto é, com uma relação de adequação que não pressuponha a operação de passagem da potência ao ato, ou ainda que não exija algum tipo de instrução.

a voltar-se para si mesma, tonar-se potência da potência, poder a própria potência (e, por isso, a própria impotência) (AGAMBEN, UC, p. 117).

Mais adiante veremos os detalhes da leitura que Agamben faz de Heidegger nesse sentido; pois, assim como em Aristóteles, também em Heidegger Agamben encontra elementos para pensar a filosofia do uso, que, todavia, tão logo são pensados, o são, também, obstruídos. Em sua leitura de Heidegger, Agamben busca delimitar aqueles momentos, tanto de sua ontologia fundamental quanto de sua história da verdade do ser, onde algo como uma filosofia do uso se torna vislumbrável. Esses momentos em geral são fugazes; eles se esvaem na mesma velocidade que são formulados. Um bom exemplo disso é no comentário que Agamben faz a *O dito de Anaximandro*, onde Heidegger, após lapidar uma noção de uso, termina por associá-lo à *energeia*, colocando-se a perder o que Agamben parece ter enxergado como um momento oportuno para libertar o uso da *energeia*.

4.1.2 *SOUCI*

*O sujeito: um habitus, um hábito, apenas um hábito
num campo de imanência, o hábito de dizer Eu... –
Gilles Deleuze*

*Σωκράτης - ἀλλὰ τί ποτε λέγεις χρωμένων ἀνθρώπων
ἀνθρώποις οἷόν τ' εἶναι ἄρχειν;
Ἀλκιβιάδης - κοινωνούντων ἔγωγε λέγω πολιτείας καὶ
συμβαλλόντων πρὸς ἀλλήλους, τούτων ἄρχειν τῶν ἐν
τῇ πόλει
(Sócrates - Então, o que queres dizer com a
expressão Ser capaz de servir-se de outros homens?
Alcibiades - Refiro-me aos que participam dos
negócios públicos, e que têm comércio entre si. O
governo das cidades é isso) – Platão*

No que diz respeito à desobstrução necessária da tradição para a compreensão do conceito de uso, vimos até agora, notadamente, de que forma Agamben pretende corrigir as leituras de Marx e de Arendt, assim como pretende corrigir as traduções juridicizantes dos textos aristotélicos. Além disso, vimos que a relação com o corpo do escravo torna-se efetivamente jurídica apenas no âmbito do direito romano, e não antes disso. Essa leitura destrutiva – destrutiva no sentido mais positivo possível, pois na elaboração da doutrina do

uso Agamben se opõe às suas fontes mais preciosas – avança agora para uma depuração do tema do cuidado. Nesse sentido, dois autores ganham destaque: Foucault e Heidegger.³¹⁵ Vejamos, primeiramente, de que modo o privilégio conferido por Agamben ao uso lhe proporciona um debate produtivo com Foucault.³¹⁶ Desde já devemos ter em mente que a interpretação que Agamben faz de Foucault busca pensar uma alternativa à biopolítica,³¹⁷ o que somente é possível para Agamben, como veremos, pela noção de uso em razão da biopolítica não ser outra coisa senão o “governo da vida”.

No capítulo três da primeira parte de *Uso dos corpos*, (I.1.3) Agamben recorre mais uma vez aos escritos foucaultianos para problematizar questões subterraneamente compartilhadas com Benveniste. Estamos aqui, conforme anunciado no início de nosso percurso, no terceiro encontro mobilizado por Agamben entre Foucault e Benveniste. Desta vez, porém, com um adendo: as lúcidas investigações de Benveniste auxiliam Agamben a criar um tensionamento também com Platão. Agamben privilegia a leitura que Foucault realiza do *Alcíbiades*, de Platão, em *A hermenêutica do sujeito* – apesar de seu caráter um

³¹⁵ Segundo van der Heiden, “a interpretação de Foucault se concentra na questão sobre a razão de uma alternativa ética à biopolítica ser encontrada no uso em vez do cuidado. A interpretação de Heidegger, por outro lado, diz respeito ao intrincado debate de Agamben com o filósofo alemão sobre o estudo ontológico do cuidado e do uso” (2020, p. 310). Concordamos com van der Heiden em relação a essa diferença nas leituras de Foucault e Heidegger, embora ele tenha apenas frisado o mais essencial das discussões. Como veremos, o desvio do cuidado envolve também uma abordagem da noção de governamentalidade, mas também da relação entre alma e corpo no platonismo. No caso de Heidegger também há muitos outros aspectos relevantes, pois a discussão sobre o cuidado em Heidegger diz respeito apenas à leitura que Agamben faz de *Ser e tempo*, enquanto que Agamben aprofunda a discussão ontológica com Heidegger para além do tratado de 1927. Na situação do curso de *Hermenêutica do sujeito*, Frédéric Gros também aponta para um paralelo existente entre Heidegger e Foucault: “Se Heidegger expõe o modo pelo qual o controle da *tékhnē* fornece ao mundo sua forma de objetividade, Foucault demonstra, por sua vez, como o cuidado de si, e particularmente as práticas estoicas de prova, fazem do mundo, enquanto ocasião de conhecimento e de transformação de si, o lugar de emergência de uma subjetividade (GROS, 2006, p. 635).

³¹⁶ Agamben inicia o capítulo I.1.4 de *Uso dos corpos*, intitulado *O uso do mundo*, com uma afirmação categórica a respeito de Foucault. Segundo ele: “Apesar da *boutade* de Foucault por não ter lido *Ser e tempo*, fica difícil imaginar que ele não conhecesse o capítulo que traz o significativo título ‘O cuidado [*die Sorge*] como ser do ser-aí’” (AGAMBEN, UC, p. 59). Numa entrevista publicada em 1984, intitulada *Le retour de la morale*, Foucault parece confirmar a posição de Agamben. Nela, Foucault afirma: “Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial (...) Todo meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger (...) Eu não conheço suficientemente Heidegger, eu praticamente não conheço *Ser e tempo*” (FOUCAULT, 2001b, p. 1522). Dito isso, o importante para os fins do nosso estudo não é tanto a efetiva relação de Foucault com Heidegger – a qual permanece, da parte de Foucault, um mistério, que nos conta apenas sobre a importância de Heidegger para a uma leitura de Nietzsche geradora de um “choque filosófico” –, mas a sintonia de ambas as reflexões, tanto a da analítica ontológico-existencial de Heidegger quanto da hermenêutica do sujeito de Foucault, acerca do tema do cuidado, mas também, como bem assinalado por Duarte, do “questionamento radical da concepção moderna de subjetividade” (2010, p. 412), que encontramos neles.

³¹⁷ Negri afirma que “igualmente violenta [à ruptura em relação a Heidegger em *Uso dos corpos*] é, na verdade, a ruptura aqui [em *Uso dos corpos*] com o pensamento de Foucault e com a temática biopolítica” (NEGRI, 2014).

tanto quanto circunstancial na história do cuidado (cf. FOUCAULT, 2006, p. 84) – onde Foucault efetivamente discute a forma e o sentido do verbo *chrestai*, mesmo que de forma acessória. Ao discutir o verbo *chrestai*, o tema central foucaultiano não é o uso, mas a *epimeleia heuatou*, isto é, o “cuidado de si” ou “ocupar-se consigo”, *souci de soi*.

Os excertos de Foucault mencionados por Agamben ganham ainda maior centralidade se, primeiro, entendermos que Foucault recorre ao *Alcibiades* de Platão como uma *primeira e grande formulação teórica no ocidente*³¹⁸ acerca do tema do cuidado de si, o que significa, na prática, que as técnicas do cuidado remontam à Grécia arcaica, precedendo, portanto, o tempo de Platão; segundo, que já na introdução de *O poder soberano e a vida nua*, Agamben se referia a essas técnicas de si, por ele chamadas então de “tecnologia de si” (AGAMBEN, PS, p. 13), de modo que em *Uso dos corpos* há, de fato, uma retomada dos temas presentes no início do projeto e que agora serão complementados (já que concluídos seria uma palavra muito forte).

A discordância de Agamben em relação a Foucault surge no momento em que este integra a noção de *chresis* à história do cuidado de si e de suas formas. Desse modo, apesar de tematizar a *chresis*, Foucault ainda permaneceria no âmbito do “cuidado de si”, o que tornaria as reflexões sobre o “uso de si” secundárias e insuficientes. Decisivo aqui é o privilégio foucaultiano do cuidado sobre o uso, que toca a raiz da distinção entre ética e política no ocidente, e que é lido por Agamben como um tipo de continuidade do gesto platônico. Ou seja, apesar de Foucault ler o *Alcibiades* apenas como uma espécie de paradigma capaz de lançar luzes sobre a tradição do pensamento ocidental que tematiza o cuidado, e mesmo Foucault buscando, por exemplo, se afastar da tradição que acentuou o caráter epistemológico do cuidado de si, que em Platão é identificado com o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (PLATÃO, 2015, 124b, p. 109; 129a, p. 127), mesmo assim Agamben insere Foucault na tradição socrático-platônica do protagonismo do cuidado em detrimento do uso. Desse modo, “embora seja a dimensão primária em que se constitui a

³¹⁸ Foucault nos lembra que o tema do cuidado é enorme, e que ele aparece em diversas obras de Platão, mas que, e talvez de modo ainda mais fundamental, ele seja um tema caro às diversas escolas da antiguidade arcaica, assim como da Grécia clássica, do período helenístico-romano e do cristianismo. Não tematizadas teoricamente, como viera a acontecer talvez pela primeira vez com tal profundidade apenas no diálogo *Alcibiades* de Platão, Foucault nomeia as práticas que serviram de suporte à sua formulação teórica o nome de *técnicas de si*. Cf. FOUCAULT, 2006, p. 58-59. Já no início da segunda hora da aula de 13 de janeiro de 1982 de *Hermenêutica do sujeito* Foucault se refere ao livro de Henri Joly, intitulado *Le renversement platonicien Lógos-Epistème-Pólis* para mencionar outro estudioso que reitera a pré-existência das técnicas de si na cultura grega arcaica.

subjetividade, a relação de uso continua na sombra e dá lugar a um primado do cuidado sobre o uso, que parece repetir o gesto platônico, no qual a *chresis* se transformava em cuidado (*epimeleia*) e comando (*arché*) (AGAMBEN, UC, p. 54).

Agamben, como de costume, também não se detém e não explicita todas as consequências da leitura por ele empreendida a respeito da *chresis*, sobretudo no que diz respeito ao modo como ele a aborda a partir de outros autores, como no caso de Foucault. Para entendemos o que está em jogo para Agamben no primeiro capítulo de *Uso dos corpos*, devemos explicitar precisamente esses não ditos que conectam as diferentes partes que o compõem. Nesse sentido, a leitura da aula ministrada por Foucault em 13 de janeiro de 1982, presente em *A hermenêutica do sujeito*, é incontornável, bem como sua articulação às minuciosas investigações de Agamben na primeira parte de *Uso dos corpos*.

Uma hipótese que pode ser levantada a respeito do uso apropriativo que Agamben faz de Foucault em *Uso dos corpos* é a de que o que há de implícito e que conecta a reflexão inicial do livro com o desvio do tema do cuidado é o que poderíamos chamar de *arqueologia do comando despótico*: um comando que não é político, mas doméstico, conforme já argumentamos ao abordarmos a analogia da relação senhor-escravo e alma-corpo. Como podemos perceber, a construção da primeira parte de *Uso dos corpos* pode parecer truncada; mas esse efeito só se deve ao grau extremo de especialização filológica que os textos de Agamben, sobretudo os que integram *Homo sacer*, tendem a apresentar. A verdade é que os argumentos do livro estão bastantes articulados, mesmo que numa primeira leitura o texto não se deixe compreender desta forma. Podemos, assim, argumentar que desde o início da primeira parte do livro, Agamben já tinha em mente o que se concretizará no terceiro capítulo da primeira parte como um distanciamento, da parte dele, do “gesto platônico”. Por gesto platônico Agamben está se referindo à articulação entre o governo da cidade com o preceito do “cuidado de si”.

Segundo Foucault, o diálogo *Alcibiades* aprofunda em duas frentes o preceito do cuidado de si: primeiro, ele busca entender de que forma a discussão entre Sócrates e Alcibiades passou de “‘o que é meu eu’ – à resposta – ‘sou minha alma’” (FOUCAULT, 2006, p. 68);³¹⁹ segundo, ele busca precisar o que se entende por cuidado. Visando

³¹⁹ Mas também aquele da correlação do cuidado de si com o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) do qual Foucault tenta se desvencilhar (FOUCAULT, 2006, p. 86). Foucault reitera essa leitura especificamente

compreender a expressão platônica, “ocupar-se de si mesmo” (*epimelēia heautoû*), Foucault afirma:

Quando Platão (ou Sócrates) se serve da noção de *khrestai/khrēsis* (...) quer designar, na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas principalmente, a posição, de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais ele se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo. Pode-se dizer que, quando Platão se serviu da noção de *khrēsis* para buscar qual é o eu com que nos devemos ocupar, não foi absolutamente a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito (...) ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é “sujeito de”, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. É sendo sujeito, este sujeito que se serve, que tem esta atitude, este tipo de relações, que deve estar atento a si mesmo. Trata-se, pois, de ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito da *khrēsis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes). A alma como sujeito e de modo algum como substância (FOUCAULT, 2006, p. 72).

A genealogia da alma-sujeito é emblemática aqui. Vale notar que Agamben nos deixa lá no início da primeira parte do livro o indício dessa tematização da alma enquanto aquilo que eu sou, e, portanto, aquilo que me permite *servir-me* das coisas como instrumentos (a relação da alma com o corpo, reiteremos, é o paradigma da relação senhor e escravo³²⁰). Esse indício não é outro senão a referência ao *Alcibiades 130a1* (AGAMBEN, UC, p. 22), cuja aparição ganha inteligibilidade justamente quando avançamos no livro e percebemos que o que está de fato em questão para Agamben parece ser esse legado platônico que chega até Foucault sob a forma do privilégio do cuidado em detrimento do uso – algo que deverá ser estendido a Heidegger, outro pensador do cuidado. Isto é, mesmo que Foucault tente se afastar de Platão e da leitura epistemológica do cuidado de si, ainda assim Foucault tematiza a relação do sujeito consigo mesmo e com os outros sob o viés do cuidado. Ao regredir arqueologicamente à questão da alma, lança-se luz sobre essa relação de comando muito tematizada, e ainda hegemônica no ocidente. Cuidado e comando aparecem, assim, de uma forma muito mais solidamente conectada do que o pensado pela tradição.

platônica, onde há uma “sobreposição dinâmica” e um “apelo recíproco” entre a *epimelēia heautoû* e o *gnhōti seautón* (FOUCAULT, 2006, p. 87).

³²⁰ Importante notar a relação entre o “servir-se” e o “comandar”, algo que Carlos Alberto Nunes nota em sua tradução de 125b do *Primeiro Alcibiades* de Platão, que verte o verbo comandar (*ἀρχεῖν*) por “servir-se”.

Citamos, a seguir, uma passagem de *A hermenêutica do sujeito*, na qual Foucault busca deduzir o raciocínio subjacente à discussão de Sócrates e Alcibiades, que os leva à definição de *si mesmo como alma*:

Quando se diz – “Sócrates fala a Alcibiades” –, o que isto quer dizer? A resposta é dada: quer dizer que Sócrates se serve da linguagem. Este simples exemplo é ao mesmo tempo muito significativo. A questão colocada é a questão do sujeito. “Sócrates fala a Alcibiades”, o que isto quer dizer, pergunta Sócrates, ou seja, qual é o sujeito que está suposto quando se evoca esta atividade da palavra que é a de Sócrates em relação a Alcibiades? Trata-se, conseqüentemente, de fazer passar, para uma ação falada, o fio de uma distinção que permitirá isolar, distinguir, o sujeito da ação e o conjunto de elementos (palavras, ruídos, etc.) que constituem esta própria ação e permitem efetuá-la. Trata-se, em suma, se quisermos, de *fazer aparecer o sujeito na sua irredutibilidade*. E esta espécie de fio que a questão socrática faz passar *entre a ação e o sujeito* será utilizada, aplicada em alguns casos, casos fáceis e evidentes e que permitem, em uma ação, *distinguir o sujeito de todos os instrumentos, utensílios, meios técnicos que ele pode pôr em ação*. Assim, é fácil estabelecer, por exemplo, que na arte da sapataria há, por um lado, instrumentos como o cutelo; e há aquele que se serve destes instrumentos, o sapateiro. Na música, há o instrumento (a cítara) e há o músico. O músico é aquele que se serve dos instrumentos. Entretanto, o que parece muito simples quando se trata de ações que têm, por assim, dizer, “mediações instrumentais”, pode também valer quanto se tenta interrogar, *não mais uma atividade instrumental, mas um ato que passa no próprio corpo*. Quando, por exemplo, agitamos as mãos para manipular alguma coisa, o que fazemos? Pois bem, há as mãos e há aquele que se serve das mãos – há um elemento, o sujeito que se serve das mãos. Quando olhamos alguma coisa, o que fazemos? Servimo-nos dos olhos, isto é, há um elemento que se serve dos olhos. De modo geral, quando o corpo faz alguma coisa, há um elemento que se serve do corpo. Mas que elemento é este que se serve do corpo? Evidentemente, não é o próprio corpo: o corpo não pode servir-se de si. Diremos que quem se serve do corpo é o homem, o homem entendido como um composto de alma e corpo? Certamente não. Pois, mesmo a título de simples componente, mesmo supondo que ele esteja com a alma, o corpo não pode ser, nem a título de adjuvante, o que se serve do corpo. Portanto, qual é o único elemento que, efetivamente, se serve do corpo, das partes do corpo, dos órgãos do corpo e, por consequência, dos instrumentos e, finalmente, se servirá da linguagem? Pois bem, é e só pode ser a alma. Portanto, o sujeito de todas estas ações corporais, instrumentais, e da linguagem é a alma: a alma enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo. Chegamos pois à alma (FOUCAULT, 2006, p. 68-70. Grifos nossos).

Não é muito difícil imaginarmos o posicionamento de Agamben diante dessa passagem do curso de Foucault: para Agamben, de acordo com a tradição que nos foi legada por Platão, o *uso* das mãos, o *uso* dos olhos e o *uso* do corpo correspondem ao *servir-se* das mãos pela alma, ao *servir-se* dos olhos pela alma e ao *servir-se* do corpo pela alma. Platão estabelece uma relação analógica entre instrumentos externos, que geralmente são manuseados por artesões, e instrumentos internos (partes do corpo). Isso significa que, para

Platão, tanto uma ferramenta quanto um membro desempenham uma função comparável perante o sujeito que comanda.

Sócrates – E não usa o homem todo o seu corpo?

Alcibiades – Perfeitamente.

Sócrates – Por conseguinte, uma coisa é o homem, e outra o seu próprio corpo.

Alcibiades – Parece que sim.

Sócrates – Que é, então, o homem?

Alcibiades – Não sei o que diga.

Sócrates – Pelo menos sabes que é o que se serve do corpo.

Alcibiades – Sei.

Sócrates – E o que mais pode servir-se (*khêtai*) do corpo, se não for a alma (*psykhê*)?

Alcibiades – Nada.

Sócrates – E a alma, comanda (*árkhousa*)?

Alcibiades – Sim.

(PLATÃO, 2015, 129e – 130a)³²¹

Como deixa claro esse trecho do *Primeiro Alcibiades*, Platão emprega o termo *chresis* de modo instrumental. O emprego platônico do uso o transforma num dispositivo que diferencia e articula aquilo que comanda daquilo que é comandado. Uma vez distintos (*ἕτερον*), o uso assume a forma de uma servir-se. Em Platão, uso é um verbo transitivo, tanto gramaticalmente quanto ontologicamente. Assim, se pudermos localizar um ponto de surgimento de um conceito despótico de sujeito no ocidente, a leitura de Agamben parece indicar essa relação entre alma e partes do corpo em Platão como paradigmática e elucidativa de todas as subsequentes; um verdadeiro ponto de surgimento do sujeito despótico. Se esse for o caso, a relação despótica teria como ponto de surgimento – ou no mínimo como ponto de aperfeiçoamento e reforço – essa herança socrático-platônica, que entende a alma como aquilo que detém uma relação instrumental primordial (um servir-se de, um comandar) para com o corpo e seus membros – mesmo que sob o signo do “cuidado” (ou do “ocupar-se”, a depender de como se traduz o termo *epimeléia*); relação que se estende como modelo às demais relações efetivamente mediadas por instrumentos, como os clássicos exemplos das atividades da sapataria, da carpintaria, etc.

³²¹ “**Σωκράτης:** οὐκοῦν καὶ παντὶ τῷ σώματι χρῆται ἄνθρωπος; **Αλκιβιάδης:** πάνυ γε. **Σωκράτης:** ἕτερον δ’ ἦν τὸ τε χρώμενον καὶ ὃ χρῆται; **Αλκιβιάδης:** ναί. **Σωκράτης:** ἕτερον ἄρα ἄνθρωπός ἐστι τοῦ σώματος τοῦ ἐαυτοῦ; **Αλκιβιάδης:** ἔοικεν. **Σωκράτης:** τί ποτ’ οὖν ὁ ἄνθρωπος; **Αλκιβιάδης:** οὐκ ἔχω λέγειν. **Σωκράτης:** ἔχεις μὲν οὖν, ὅτι γε τὸ τῷ σώματι χρώμενον. **Αλκιβιάδης:** ναί. **Σωκράτης:** ἢ οὖν ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ ἢ ψυχὴ; **Αλκιβιάδης:** οὐκ ἄλλο. **Σωκράτης:** οὐκοῦν ἄρχουσα; **Αλκιβιάδης:** ναί” (PLATÃO, 129e – 130a).

Mas podemos ainda ir além. Os contornos decisivos da crítica da tradição do cuidado de Agamben aparecem quando resgatamos o pilar político da argumentação presente em *Alcibiades*, onde fica claro que “o cuidado de si é um imperativo proposto àqueles que querem governar os outros, e em resposta à questão ‘como se governa?’”. Cuidar de si é um privilégio dos governantes ou, ao mesmo tempo, um dever dos governantes, porque eles têm que governar” (FOUCAULT, 2006, p. 94).³²² Não restam dúvidas de que o desvio pretendido por Agamben do cuidado resvala no desvio de uma política presa aos parâmetros da governamentalidade. Afinal de contas, nesse contexto, ao cuidado concerne a questão do tornar-se mestre. Nesse sentido, Agamben não deixa de notar o esforço de Foucault em sua genealogia da subjetividade ética, uma genealogia que não incorra numa transcendência do sujeito frente a um objeto, isto é, uma genealogia que pretende desviar do “modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais ele se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 71). Não obstante, o problema, segundo Agamben, é que essa relação entre alma e governo, cuidado de si e governamentalidade, está sempre na iminência de se tornar governo de si e dos outros em razão da transcendência que é inerente à relação alma-sujeito com o corpo que lhe fundamenta paradigmaticamente. Contra isso, o próprio Agamben reconhece o esforço de Foucault em tentar conter a postulação de uma subjetividade que escape ao modo de ser despótico. Foucault chega a afirmar que “*O eu com o qual se tem relação não é outra coisa senão a própria relação [...] é, em suma, a imanência, ou melhor, a adequação ontológica do eu à relação*” (FOUCAULT, 2006, p. 646). Contudo, conforme temos argumentado, a economia do cuidado compartilha um nexo constitutivo com a governamentalidade. A própria ação política possível de emergir nesse cenário da tradição do cuidado não é outra, senão aquela da condução de condutas. A resposta de Agamben a isso parece ser a de que apenas uma filosofia do uso, e, portanto, o uso como conceito fundamental da ação política, seria capaz de fazer frente ao *governo das almas* – o “*das*” devendo aqui ser lido como uma espécie concomitante de genitivo subjetivo e objetivo,

³²² Em sua investigação sobre o comando, o que o leva a uma investigação sobre a forma do imperativo, Agamben lembra que entre os gramáticos antigos havia um consenso acerca da impossibilidade de existência de um imperativo em primeira pessoa. É impossível, de um ponto de vista gramatical, comandar a si próprio numa forma imperativa. Não há conjugação do imperativo em primeira pessoa. A condição para que alguém possa se comandar é a sua divisão. Tanto Agamben quanto Esposito retomam várias vezes a ideia segundo a qual para um grego é impensável um comando de si sobre si mesmo (algo com que os modernos estão absolutamente acostumados e que subjaz no âmago da noção moderna de democracia enquanto autogoverno).

pois são as almas que governam os corpos, mas também certas almas que governam outras almas e, assim, outros corpos. A filosofia do uso defendida por Agamben pretende-se *para além da relação*; ela pode antes ser definida em termos de um *contato* imediato.

4.1.3 OIKEIOSIS

Materialista é somente aquele ponto de vista que suprime radicalmente a separação de estrutura e superestrutura porque toma como objeto único a práxis na sua coesão original, ou seja, como “mônada” (mônada, na definição de Leibniz é uma substância simples, “isto é, sem partes”) – Giorgio Agamben

Reagindo às determinações prático-teóricas da tradição socrático-platônica do cuidado e da alma-sujeito, em I.1.5 de *Uso dos corpos*, intitulado *O uso de si*, Agamben avança em sua tentativa de emancipação do conceito de uso. Vimos até agora que, segundo o filósofo italiano, uma boa parcela da tradição ocidental teria ofuscado a doutrina do uso ao lançar mão da relação entre a alma e os membros do corpo do homem como paradigma. Essa tradição não teria sido inventada por Platão, mas sua investigação teórica no diálogo *Alcíbiades* sobre a *epimieleia* foi interpretada tanto por Foucault quanto por Agamben como um momento decisivo no desfecho da história do cuidado e, de quebra, do conceito de uso. Conforme observamos, a relação entre a alma e os membros do corpo teria uma natureza despótica – não política, portanto –, e seu destino estaria conectado à doutrina platônica do cuidado de si (e, portanto, à do conhecimento de si). É nesse contexto que devemos mensurar a importância da menção de Agamben ao estoicismo como uma “*doutrina do uso da vida*” (AGAMBEN, UC, p. 72).

Agamben sustentará que na Stoa há um deslocamento da relação paradigmática a partir da qual a doutrina do uso pode ser pensada. O primeiro e mais evidente deslocamento realizado pelos estoicos consiste no descentramento do homem em prol do ser vivo. Os exemplos mencionados por Agamben, referindo-se a passagens de Diógenes Laércio, Crisipo, Hiérocles, Galeno, Cícero e Sêneca, não partem do homem ou de sua alma como elemento primeiro; antes, fala-se em “ser vivo”, de modo que a relação do vivente com seus membros pode também ser pensada tendo-se como recurso a relação dos animais com seus

membros. Assim, o que de início pode aparecer como um mero desvio da tradição do cuidado, alcança um desvio de muitos outros aspectos fundantes do pensamento ocidental; dentre eles, um descentramento do homem e da alma como ponto de partida – um desvio da *antropologische Bestimmung* que caracteriza o conceito corrente de técnica de acordo com Heidegger.³²³ Deste modo, se o que nos conviria chamar de “tradição platônica” pensa, como dissemos, o *uso* das mãos, o *uso* dos olhos e o *uso* do corpo como correlatos de um “*servir-se de*” (de um *servir-se* das mãos pela alma, de um *servir-se* dos olhos pela alma ou de um *servir-se* do corpo pela alma), a filosofia alternativa ao platonismo, que chega até Lucrécio, realiza, segundo Agamben, de modo radical, a doutrina do uso. O *uso* das mãos, o *uso* dos olhos, o *uso* do corpo, mas também o *uso* das orelhas, o *uso* da tromba, o *uso* do focinho, o *uso* das antenas, o *uso* das garras, o *uso* das asas e o *uso* da língua; *usos* que são *posteriores* à existência dos membros e *concomitantes* à invenção da *função* por eles desempenhadas: “nenhum órgão foi criado em vista de um fim, nem os olhos para a visão, nem as orelhas para a audição, nem a língua para a fala” (AGAMBEN, K, p. 114).³²⁴ Assim, o *servir-se de* indica uma teleologia retroprojetada como imanente à natureza das coisas; o que, de acordo com Agamben, teria sido exposto em toda a sua problematicidade por Lucrécio, ao levar às últimas consequências a doutrina epicurista da destruição de todo finalismo (AGAMBEN, UC, p. 73; AGAMBEN, K, p. 114).³²⁵

Com essa referência a Lucrécio também podemos associar, de modo inequívoco, o sentido materialista e o privilégio dos corpos implicado na noção agambeniana de uso – o que foi destacado por Agamben na epígrafe a *Altíssima pobreza*, extraída de Lucrécio, onde lemos “a vida não é dada em propriedade a ninguém, mas em uso de todos” (*vitaque*

³²³ O desvio da noção de alma é importante também para compreendermos a aposta agambeniana na filosofia da facticidade. Agamben entende a tese filosófica da facticidade como uma alternativa profícua ao pensamento judaico-cristão e liberal, que promete, para usar os termos de Lévinas, uma “liberdade infinita em relação a qualquer vínculo, por meio do qual, em suma, nenhum vínculo é definitivo” (LÉVINAS, 2016, p. 54). A filosofia do uso jamais pensará a possibilidade de uma liberdade que pressuponha a saída (a ascensão) das relações já constituídas. A filosofia do uso busca pensar a liberdade nos vínculos existentes e fácticos, e não transcendentais.

³²⁴ Essa analogia com a vida animal também ganha importância no pensamento de Agamben no estudo do franciscanismo. Citando um exemplo de Bonagratia para explorar a noção de uso de fato (*usus facti*), o modo de vida franciscano é aproximado ao do cavalo, que não detém posse ou propriedade do local onde se alimenta, mas apenas uso de fato. Essa analogia, que remete à importância dos animais na biografia de Francisco, chega a tal ponto que Agamben chega a afirmar que “se, por um lado, os animais são humanizados tornando-se ‘irmãos’ (‘chamava a todas as criaturas pelo nome de irmãos’), em compensação, os irmãos são equiparados, do ponto de vista do direito, a animais” (AGAMBEN, AP, p. 117).

³²⁵ Essa menção ao estoicismo e ao epicurismo também são importantes no contexto da leitura que Agamben faz de Paulo. Paulo jamais se opõe aos costumes e às práticas históricas como um cínico. Também Paulo teria uma postura mais próxima dessas duas escolas da antiguidade.

manicipio nulli datur, omnibus usu). Também em *Altíssima pobreza* podemos encontrar um outro ponto importante de comunicação que vai ao encontro da desativação da determinação antropológica: ao optarem por uma vida de pobreza e, portanto, de renúncia à propriedade, os franciscanos pretendem viver como os animais, na medida em que o uso das coisas não faz delas propriedade. O exemplo citado por Agamben é o do cavalo, que, ao comer o pasto, não faz do pasto sua propriedade. E, por fim, nesse mesmo sentido, é impossível não pensarmos no conceito de pobreza que aparece em Heidegger, em *Conceitos fundamentais da metafísica*. Também nesse curso, de 1929-30, Heidegger emprega a noção de pobreza, não para definir o homem, mas o animal, que diferentemente da pedra, a qual é privada de mundo (*Weltlos*), e diferentemente do homem, que é formador de mundo, é definido pela “pobreza de mundo” (*Weltarm*).

Curiosamente, esse tema da inversão entre a função e o órgão também consiste numa das obsessões de Weil, que constantemente se endereça ao marxismo nesses mesmos termos. De acordo com ela, a tomada do efeito pela causa ou, como costumeiramente gosta de ilustrar, a prioridade concedida à *função* em detrimento do *órgão* é persistente no marxismo, de modo que “o princípio de Lamarck, tão ininteligível quanto cômodo: ‘a função cria o órgão’” (WEIL, 2020b, p. 41) subsiste como obstáculo no progresso de uma teoria social à altura do que o materialismo de Marx poderia vir a ser. A prerrogativa da função face ao órgão consiste numa tentativa de limitação do acaso e da espontaneidade. Assim, segundo Weil, “para poder reivindicar um status científico em matéria social, seria necessário ter realizado em relação ao marxismo um progresso análogo ao que Darwin realizou em relação a Lamarck” (WEIL, 2020b, p. 42). Diante dessas nada casuais coincidências, podemos expandir essa analogia e afirmar que, se não tanto a cientificidade, ao menos a busca obstinada disso que Agamben persegue como doutrina do uso exige, como condição de avanço, a suspensão de qualquer categoria teleológica; um progresso que ele parece localizar mais ao lado de tradições alternativas ao platonismo, como no caso do estoicismo, mas sobretudo em Epicuro, Lucrécio e até mesmo em Galeno.³²⁶ De acordo com Agamben, em

³²⁶ Esse debate a respeito dos termos “função” e “órgão” remonta, de modo ainda mais essencial, àquele entre uso (*usus*) e função (*functio*), que ocupou lugar estratégico em diversos debates envolvendo teologia, fisiologia, ciências da natureza e filosofia. “*Usus*” e “*functio*” são termos técnicos proeminentes na tradição médica. O núcleo dessa discussão remonta a Galeno, que é quem realmente realiza a distinção entre o uso e a função em *De usu partium*, livro XVII, mais especificamente no capítulo XXII. Mas as repercussões dessa distinção vão para muito além dele, como nos mostra Peter M. Distelzweig, num texto esclarecedor intitulado *The Use of Usus and the Function of Functio: Teleology and Its Limits in Descartes’s Physiology*, que trata das diferentes leituras

Lucrécio o uso se torna “simples relação do ser vivo com o próprio corpo, para além de qualquer finalidade” (AGAMBEN, UC, p. 73).

É nesse contexto que se torna inteligível o recuo que Agamben faz até os estóicos e que o leva a subscrever e complementar a tese de Thomas Bénatouïl, presente em seu livro *Faire usage: la pratique du stoïcisme*. Agamben propõe que a doutrina da *oikeiosis*, compreendida como “o início e fundamento da ética estóica” (PHOLENZ, apud AGAMBEN, UC, p. 71) seja lida à luz da doutrina do uso de si. Para Agamben, “a familiaridade, a *oikeiosis* do ser vivo consigo mesmo,³²⁷ consiste sem resíduos em sua percepção de si, e esta coincide, por sua vez, com a capacidade do ser vivo de fazer uso dos próprios membros e da própria constituição” (AGAMBEN, UC, p. 73). Desse modo, *oikeiosis* e *uso de si* devem ser pensados à luz de seu nexco co-constitutivo.

Esse privilégio agambeniano da tradição estóica emerge de um interesse em desviar da tradição que articula “cuidado-conhecimento-propriedade-governo”; consiste, portanto, na tentativa de buscar raízes eclipsadas de uma ética e de uma política que nos permitam resgatar um legado alternativo aos desenlaces tecnicizados pelo léxico do direito e da epistemologia, amplamente difundidos em nossa tradição. No lugar desse primeiro e hegemônico encadeamento, podemos dizer que Agamben sugere sua substituição por um outro, aquele da “familiaridade-sensação/constituição-uso de si”. Esse novo encadeamento, pensado à luz não

feitas pelos teóricos da medicina a partir da distinção de Galeno. Distelzweig destaca a importância dessa distinção para Descartes, que recorre à noção de “uso” para recusar o princípio da causa final na física por ele estudada, passo que de forma alguma foi dado sem grandes controvérsias. Pierre Gassendi, por exemplo, entende que o estudo proposto de Descartes do uso das partes (dos animais, das plantas e dos homens) poderia levar ao conhecimento dos fins dessas partes, o que é rejeitado por Descartes sob o argumento do que esse estudo não é capaz de esclarecer os propósitos divinos para essas partes. Outro que polemizou com Descartes sobre essa expulsão da causa final da filosofia natural foi Robert Boyle. O importante, contudo, é que em Galeno o uso (*chreia*) aparece em oposição à *actio*, isto é, à *energeia*. *Functio*, nos relata Distelzweig, é proveniente de uma ambiguidade com respeito à relação entre os conceitos de *ergon* e *energeia*. Em Galeno, *ergon* é reservado à descrição de um “produto”, enquanto *energeia* é reservado à descrição de uma “atividade”. A noção de “uso” surge, então, para em referência à contribuição de uma parte específica de uma atividade no exercício de uma *functio*. Apesar de não se referir à tradição galeno-aristotélica, segundo Distelzweig, Descartes lança mão dessa terminologia para expulsar explicações metafísicas de sua fisiologia e pensar as interações fisiológicas de um ponto de vista mecânico. A contribuição do *usus*, no contexto cartesiano, é o de explicar a *functio*. Bastante diferente é a anatomia desenvolvida por William Harvey e Hieronymus Fabricius ab Aquapendente, cuja abordagem da anatomia sugere que o *usus* de uma componente é explicativo de sua presença, ou seja, o *usus* aparece como causa final das partes e das atividades, proporcionando, assim, uma razão para sua existência. Sintomático é o emprego do termo *utilitates* por Fabricius para se referir ao *usus* de galeno. (Cf. DISTELZWEIG, 2015).

³²⁷ Devemos anunciar aqui o início de uma temática central do projeto ontológico de Agamben de restituição da familiaridade ao vivente. Agamben irá realizar, como acompanharemos no prosseguir do trabalho, uma série de traduções inusitadas, com o fim de traçar uma história de perda da familiaridade com o mundo, o que também é compreensível como resultado de um privilégio ocidental da técnica.

da determinação antropológica (*antropologische Bestimmung*), mas do ser vivo, prescinde de qualquer instrução, embora na prática ele apareça com tamanha “destreza”, “facilidade”, “agilidade” e “graciosidade” que é *como se* tivesse sido instruído, apesar de não o ter sido. O mistério, para Agamben, que circunda essa relação cosmológica que ele se esforça em descrever, consiste precisamente na compreensão desse uso “desinstruído”, “irresponsável” e “inconsciente” do qual o animal goza, e que impede que seus atos ou gestos sejam compreendidos como “obras” (AGAMBEN, UC, p. 87). Não tardamos a reconhecer aí os elementos que podem vir a constituir a noção de subjetividade desejada por Agamben quando o assunto é o de uma vida fora do direito, de uma forma-de-vida. A abdicação da instrução, da responsabilidade e da consciência deve ser lida como renúncia a um *modelo de subjetividade técnica e despótica*, amplamente difundido na ontologia, no direito e na política ocidental. A esse modelo, Agamben propõe que partamos do *uso de si*, o qual, “contra o prestígio do conhecimento em nossa cultura” (AGAMBEN, UC, p. 87), tem como ponto de partida “a familiaridade e a sensação de si, de que falam os estoicos”, isto é, um ponto de partida que não pressuponha “um conhecimento racional”, “um sujeito do conhecimento” ou “um sujeito-alma”. O uso de si parte daquelas partes que são obscuras e imanentes ao próprio uso de si, e que se articulam numa zona de não conhecimento (AGAMBEN, UC, p. 76-77), algo como uma opacidade do sujeito.

Esse si – embora os estoicos pareçam às vezes reconstituí-lo em uma natureza ou em uma ciência inata – não é, portanto, algo substancial nem um fim pre-estabelecido, mas coincide inteiramente com o uso que o ser vivo faz dele (*usus sui*, que Sêneca descreve também como cuidado de si, *cura mei*).

Se aceitarmos tal interpretação relacional e não substancial do si estoico [...] o si coincide cada vez com a própria relação, não com um *telos* predeterminado. E se usar significa, no sentido em que se viu, ser afetado, constituir a si enquanto se está em relação com algo, então o uso de si coincide com a *oikeiosis*, enquanto esse termo nomeia o próprio modo de viver do ser vivo. O ser vivo faz uso de si, no sentido de que, em seu viver e em seu entrar em relação com outro de si, está em jogo cada vez seu próprio si, sente a si e se familiariza consigo mesmo. *O si nada mais é do que o uso de si* (AGAMBEN, UC, p. 76. Grifos no original).

4.1.4 UMGANG

Fazer aparecer o uso pressupõe, assim como em relação a Foucault, um desvio em relação a Heidegger. A razão disso é que na leitura de Agamben, também Heidegger privilegia a noção de cuidado (*Sorge*) em detrimento do uso (*Gebrauch*). Em *Ser e tempo*,

esse privilégio se consuma na conclusão da primeira seção, intitulada *O cuidado como ser do ser-aí* (*Die Sorge als Seins des Daseins*).³²⁸ Junto à temática do cuidado em Heidegger, também emerge à superfície aquela por nós já abordada, cara aos estóicos, da familiaridade (al. *Umgang*, it. *dimestichezza* gr. *oikeiosis*) e a temática de uma manipulação prática, não teórica, não instruída e cotidiana das coisas.³²⁹ Para Heidegger, o uso está ao lado da familiaridade, em oposição ao conhecimento (teórico) e ao cuidado. Ele é, por assim dizer, pré-temático. Ademais, também encontramos na leitura que Agamben faz de Heidegger termos análogos àqueles que sua leitura anti-juridicizante do vocabulário aristotélico escondia. Agamben aproxima o utensílio (pt. ou instrumento, al. *das Zeug*, it. *arnese* ou *mezzo*) em *Ser e tempo* das noções de *ktema* e *organon* em Aristóteles. Apesar disso, daí não decorre que Heidegger esteja imune ao vocabulário típico do linguajar jurídico. Dentre eles, o mais importante, e que é destacado por Agamben, é o *verhaftet* (“preso”, “detido”, mas que Agamben traduz por “capturado”, “*catturato*”) na descrição do “inaudito envolvimento” do ser-aí com o mundo, apontada pela noção de facticidade (*Faktizität*); porém outros conceitos podem facilmente ser encontrados, como por exemplo o par propriedade-impropriedade (*eigen*, que serve de radical para a construção dessa oposição, remete ao pertencimento, à posse, à propriedade, como em *Eigentum* (lat. *dominium*), ou ainda àquilo que “é de” alguém, algo que alguém toma para si, geralmente como qualidade ou atributo, *Eigenschaft*. Em *Ser e tempo* Heidegger também emprega a ideia de *Zueignung* para se referir à apropriação que permite uma compreensão não meramente mediana). Constatar a presença da terminologia jurídica é sempre importante para Agamben, pois, para ele, a história da metafísica e a história das instituições (sobretudo da jurisprudência) possuem verdadeiras zonas francas de estruturas e de conceitos.

³²⁸ O tema do cuidado conta, no entanto, com uma vida pregressa. Van der Heiden (2020) aponta para o termo *Bekümmern* (*Curare*), em *Fenomenologia da vida religiosa*, como uma primeira tematização da questão que em *Ser e tempo* se torna *Sorge*. De fato, falando de Santo Agostinho, Heidegger chega a relacionar já ali cuidado e uso. Ele escreve: “*Uti* [uso] e *frui* [gozo] integram o *curare*” (HEIDEGGER, 1995, p. 260 [GA 60, p. 273]. Ademais, ao definir o uso neste livro, Heidegger lança mão do verbo *umgehen*, que se relaciona ao deverbis *Umgang*. Por fim, em *A paixão da facticidade: Heidegger e o amor*, Agamben escreve uma nota extremamente elucidativa e que merece um estudo à parte. Trata-se da nota 12 na tradução brasileira: “A oposição agostiniana entre *uti* (servir-se de algo visando a outros fins) e *frui* (fruir uma coisa por si mesma) é importante para a primeira distinção entre *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*, em *Sein und Zeit*. Como diremos mais adiante, a facticidade do *Dasein* se opõe tanto à *Vorhandenheit* como à *Zuhandenheit* e não pode, portanto, ser propriamente objeto nem de um *frui* nem de um *uti*” (AGAMBEN, PP, p. 261).

³²⁹ É preciso notar desde já que Agamben num primeiro momento não problematiza a manipulabilidade. Só no capítulo sobre o instrumento técnico animado é que ele irá tentar expulsar da manipulabilidade a noção de utilidade. Ao que tudo indica, a filosofia do uso está próxima de algo como uma manipulabilidade, porém uma manipulabilidade imediata e desprendida da noção de utilidade.

Vimos, na seção anterior, que para que o uso ganhe espaço em cena é preciso que se persiga não o cuidado, mas a familiaridade; ou, ao menos, que se reconstruam os principais momentos da deposição da prioridade da familiaridade em prol do “estranhamento” (*Unheimlich*). Se a tradição, de Platão a Foucault, e agora Heidegger, privilegiou o cuidado em detrimento do uso, Agamben entrevê a possibilidade de reconstrução de um caminho até o uso cuja sombra, desviando do cuidado (*souci, Sorge*), chega até os estóicos, criando, deste modo, um percurso alternativo ao modo como hegemonicamente pensamos a relação paradigmática de comando e de governo. Se “o primado do cuidado tornou-se possível apenas com a operação de anulação e de neutralização da familiaridade” (AGAMBEN, UC, p. 65), é justamente essa familiaridade aquilo que Agamben precisa resguardar. Assim, a estratégia de Agamben passa a ser a de apontar de que modo, internamente a *Ser e tempo*, Heidegger lançou os pressupostos de uma ontologia calcada na familiaridade para, em seguida, interditá-la. O protagonista dessa inflexão interna a *Ser e tempo* é a angústia; isto é, a angústia é apresentada por Agamben como o dispositivo por meio do qual se impede que o modo originário e primordial do ser-aí de se relacionar com o mundo seja o da familiaridade e do uso. A angústia introduz o estranhamento entre ser-aí e o mundo como fenômeno originário.

Mas antes de adentrarmos efetivamente à reconstrução do esquema heideggeriano que possibilita ao cuidado (*Sorge*) assumir uma prioridade em relação ao uso (*Gebrauch*), há algo que deve ser dito a respeito dessa tradução inusitada do termo *Umgang* por “familiaridade” (*dimestichezza*). Em italiano há o termo *familiarità*, e Agamben de fato o emprega em *Uso dos corpos*; mas o filósofo romano também emprega o termo *dimestichezza*, que ecoando o termo heideggeriano *Zuhause-sein*, tem um sentido muito próximo ao de familiaridade, mas que traz suplementarmente consigo a ideia de casa, de doméstico, de estar em casa, de habitação (*essere-a-casa*), o que fornece um bom contraste com o vocabulário *Un-zuhause-sein* ou *Nicht-zuhause-sein* de Heidegger, sobretudo ao falar do cuidado, da angústia e do estranhamento (*Umheimlich*).

Heidegger nos introduz à noção de *Umgang* no início do parágrafo 15 de *Ser e tempo*:

O ser do ente que de imediato vem-de-encontro é mostrado fenomenologicamente pelo fio-condutor do cotidiano ser-no-mundo por nós também denominado de

familiaridade no mundo e com o ente do-interior-do-mundo. A familiaridade já se dispersou numa multiplicidade de modos da ocupação. Mas o modo imediato da familiaridade não é, como se mostrou, o conhecimento ainda só percipiente, mas a familiaridade que usa e manipula, a qual tem o seu próprio “conhecimento”. A pergunta fenomenológica vale de pronto para o ser do ente que-vem-de-encontro em tal ocupar-se. Para ter segurança de ver o que é aqui requerido, exige-se uma prévia observação de método.³³⁰

Agamben explica sua tradução particular de *Umgang* a partir de Károly Kérenyi, que argumenta pela intraduzibilidade do termo alemão *Umgang* para outras línguas, como o inglês, o francês, o italiano e, acrescentamos, o português.³³¹ Há alternativas de tradução, mas que deixam escapar a amplitude e a particularidade (*Weite und Besonderheit*) do termo alemão. O que define a relação descrita pelo *Umgang* é a intercambialidade e a imediatividade (*Vertauschbarkeit und Unmittelbarkeit*) entre sujeito e objeto; características

³³⁰ Esta tradução consiste numa versão alterada da tradução de Fausto Castilho. Em sua versão original, Fausto Castilho traduz *Umgang* por “trato”, de modo que o equivalente para “o fio-condutor do cotidiano ser-no-mundo” (*am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-sein*) é denominado “trato no mundo e com o ente do-interior-do-mundo” (*Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden nennen*) (HEIDEGGER, 2012, p. 207. Grifos do autor). Márcia Sá Cavalcante Schuback, por outro lado, em sua tradução de *Ser e tempo* traduz *Umgang* por “modo de lidar”, de sorte (a tradução é do mesmo trecho) que o sinônimo para o “fio condutor do ser-no-mundo cotidiano” é o que “chamamos de *modo de lidar* no mundo e *com* o ente intramundano” (HEIDEGGER, 2005, p. 108. Grifos do autor). Segue o trecho completo no original: “*Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde, aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat. Die phänomenologische Frage gilt zunächst dem Sein des in solchem Besorgen begegnenden Seienden. Zur Sicherung des hier verlangten Sehens bedarf es einer methodischen Vorbemerkung*” (HEIDEGGER, GA2, p. 67). Em italiano, a tradução de Pietro Chiodi verte *Umgang* por *commercio*: “Il chiarimento fenomenologico dell’essere dell’ente che si incontra per primo avviene seguendo il filo conduttore di quel modo quotidiano di essere-nel-mondo che indichiamo anche con l’espressione *commercio* nel mondo e con gli enti intramondani. Il *commercio* intramondano si è già da sempre disperso in una molteplicità di modi del prendersi cura. Come fu mostrato, il modo più immediato del *commercio* intramondano non è il conoscere semplicemente percettivo, ma il prendersi cura maneggiante e usante, fornito di una propria ‘conoscenza’. L’indagine fenomenologica deve quindi dirigersi, prima di tutto, verso l’essere dell’ente che si incontra in questo prendersi cura. Ma per assicurare il vedere che qui si richiede c’è bisogno di un’osservazione metodica preliminare” (HEIDEGGER, 2015, p.108-109).

³³¹ “Queremos também prescindir dos particulares usos possíveis da palavra *Umgang* na medida em que eles limitam ou ainda anulam a amplitude e peculiaridade daquilo que determina o seu uso. Tal amplitude e peculiaridade não se exprimem em nenhuma tradução quando se tenta transpô-la em uma das mais importantes línguas europeias. A palavra inglesa *intercourse* não consente nenhuma possibilidade de um ponto central em torno do qual gira a relação, mas exprime apenas a total intercambialidade entre sujeito e objeto, um transcorrer para frente e para trás do evento entre as duas, um *intercursos*. Em francês e em italiano se deveria escolher entre *commerce* e *commercio* de um lado e *familiarité* e *dimestichezza* (ou a forma mais antiga *domestichezza*) de outro. De um lado se sublinharia então apenas a troca (originariamente até troca de mercadorias: *commercium*), de outro se exprimiria apenas a atmosfera familiar (da *família* e *domus*) da relação” (KÉRENYI, 2014, p. 46-47).

que delineiam também o âmbito semântico do uso.³³² A partir dessas considerações de Kérenyi, portanto ciente das limitações das traduções possíveis, Agamben opta por traduzir *Umgang* por familiaridade (*dimestichezza*).³³³ Por isso, Agamben verte a importante expressão “*der gebrauchende-hantierende Umgang*” (HEIDEGGER, GA2, p. 69) por “familiaridade que usa e manipula” (it. *dimestichezza che usa e maneggia*).³³⁴

É tendo em vista essas premissas que Agamben inicia sua discussão de *Ser e tempo* a partir da manipulabilidade (al. *Zuhandenheit*, it. *maneggevolezza*). Como se sabe, boa parte de *Ser e tempo* é dedicada à descrição das estruturas existenciárias que constituem o poder-ser que é o ser-aí de início e na maioria das vezes (*zunächst und zumeist*), isto é, segundo a ideia de uma cotidianidade média. Heidegger argumenta que de início e na maioria das vezes estamos absortos no mundo ao modo da ocupação e da lida prática; faz parte do ser lançado no mundo (*Geworfenheit*) o fato de estarmos de antemão já sempre integrados numa rede de significações (*Bedeutsamkeit*), o que significa não apenas que as palavras, mas também os utensílios são apreendidos por nós de formas específicas:

Rigorosamente, *um* utensílio nunca “é”. Ao ser do utensílio pertence sempre cada vez uma multiplicidade de relações utensiliares [*Zeugganzes*] na qual esse utensílio pode ser o que ele é. Utensílio é por essência “ser para uma finalidade” [*um...zu*]. Os diversos modos do “ser para uma finalidade”, tais como servilidade [*Dienlichkeit*], contributividade [*Beiträglichkeit*], aplicabilidade [*Verwendbarkeit*], manuabilidade [*Handlichkeit*], constituem uma totalidade-utensiliar [*Zeugganzheit*]. Na estrutura do “ser para uma finalidade” reside uma remissão [*Verweisung*] de algo a algo. [...] Correspondente à sua utensiliaridade, o utensílio é sempre a *partir* da pertinência a outro utensílio: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o-quevem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha “entre quatro paredes”, em um sentido espacial geométrico – mas utensílio de habitação. A partir deste, mostra-se a instalação

³³² A descrição de van der Heiden é lapidar: “*Umgang* é o processo de uso por meio do qual nós nos tornamos familiares [we become at home] no mundo: usando, tornamo-nos familiares com as coisas que usamos assim como com nós mesmos como aqueles que podem usar as coisas de formas particulares. No uso, descobrimos as possibilidades das coisas usadas bem como nossas próprias capacidades em relação a elas. Nesse sentido, uso não é apenas a forma de revelação [*discloseness*] na qual o ser intramundano aparece num certo sentido e contra um pano de fundo de um horizonte de significância a partir do qual ele é interpretado, mas é também uma revelação [*discloseness*] em que o Dasein descobre suas próprias capacidades de agir” (VAN DER HEIDEN, 2020, p. 314)

³³³ Agamben também aponta para a relação entre o verbo usar e a familiaridade (it. *domestichezza*) ao extrair da *Mémoire* de Georges Redard o seguinte exemplo: “*Uto aliquo*, literalmente ‘usar alguém’ = ter familiaridade [*domestichezza*] com alguém” (AGAMBEN, UC, p. 44).

³³⁴ Castilho traduz por “trato que emprega-e-maneja” (HEIDEGGER, 2012, p. 213); Schuback traduz como “o modo de lidar com os instrumentos no uso e no manuseio” (HEIDEGGER, 2005, p. 111).

[*Einrichtung*] do quarto e, nesta, cada um dos utensílios “individuais”. *Antes* destes já está descoberta em cada caso uma totalidade-utensiliar (HEIDEGGER, GA2, p. 69).³³⁵

Isso implica que nenhum utensílio existe de modo isolado. Ao irmos ao mundo, deparamos com o martelo e apreendemos o martelo de início e na maioria das vezes no modo da manualidade (*Zuhandenheit*), isto é, do martelar. O martelar não constitui por si próprio um saber, um conhecimento, mas apenas um modo como habitualmente se enxerga um martelo. Para Heidegger, o modo cotidiano e impróprio de sermos é de tal modo que não subvertemos a ordem da lida (familiaridade) prática das coisas. Como afirma Heidegger num outro famoso exemplo: “ao abrir a porta, faço uso do trinco” (“*die Tür öffnend, mache ich Gebrauch von der Klinke*” – HEIDEGGER, GA2, p. 67). De início e na maioria das vezes, existimos segundo o modo da familiaridade com o mundo, que via de regra se faz ao modo da manipulabilidade e do envolvimento/relevância (it. “*l'appagittività*”, al. *Bewandtnis*).³³⁶

Essa situação é suspensa provisoriamente quando ocorre uma “inutilizabilidade ocasional”: ao nos deparamos com um utensílio estragado, somos surpreendidos por ele, pois seu modo cotidiano, familiar e de manipulabilidade nos foi temporariamente obstaculizado. A apreensão do martelo ao modo da manipulabilidade (*Zuhandenheit*) passa ao modo de ser da simples disponibilidade (*Vorhandenheit*).³³⁷ Mas nisso não se aniquila o caráter primário da manipulabilidade. Diante de uma inutilizabilidade ocasional, a manipulabilidade não desaparece; ela apenas se retrai. Isso significa tão somente que a manipulabilidade não é maciça e que “tem pontos de fratura”³³⁸ (AGAMBEN, UC, p. 64), mas não que ao faltar, estragar ou obstaculizar, o utensílio seja capaz de aniquilar a manipulabilidade.³³⁹

³³⁵ Tradução direto do original, com base na tradução de Fausto Castilho, porém com alterações nossas.

³³⁶ *Bewandtnis* é traduzido como “conjunção” por Castilho e por “conjuntura” por Schuback. “Envolvimento” e “relevância” é como aparecem as traduções para o português do texto agambeniano.

³³⁷ Agamben traduz *Vorhandenheit* por *disponibilità*; Castilho por “subsistente” e Schuback por “ser simplesmente dado”

³³⁸ Tendo em vista a proximidade da familiaridade do cotidiano e do uso, vale lembrar, como argumenta Heiden, que também o uso é passível de fraturas ocasionais: todo uso está sujeito a tornar-se abuso; aliás, o cuidado pode ser compreendido justamente como interrupção do uso (VAN DER HEIDEN, 2020).

³³⁹ De modo análogo à crítica heideggeriana à tradição filosófica, que parte da prioridade da *Vorhandenheit*, Agamben confronta a tradição jurídico-política criticando esse modelo de uma sociedade composta por sujeitos que lidam com as coisas enquanto objetos. Se ao modo da *Zuhandenheit* os seres-áí estão absortos e realizam suas tarefas de modo cotidiano, ao modo da *Vorhandenheit* os seres são apreendidos de forma objetificada e isolada: “a discussão da biopolítica e da vida nua elabora em termos políticos o impacto do que para Heidegger é a concepção metafísica do ser em termos de *Vorhandenheit*” (VAN DER HEIDEN, 2020, p. 314). A analogia entre a tradição metafísica e a tradição jurídica fica ainda mais visível quando entendemos a operação de

O que efetivamente se interpõe entre o ser-aí e esse modo originário e imediato de sermos-no-mundo é a angústia, que Agamben interpreta como um “dispositivo decisivo na estratégia que objetiva estabelecer o primado do cuidado” (AGAMBEN, UC, p. 64). É ela, a angústia, que efetivamente “aniquila a manipulabilidade” (AGAMBEN, UC, p. 64); ao fazê-lo, “a angústia não sai do mundo, mas desvela uma relação com o mundo mais originária do que qualquer familiaridade” (AGAMBEN, UC, p. 64). Agamben reitera o caráter radical da angústia: ela subverte a primazia da familiaridade em prol do estranhamento; a angústia faz com que o que se observa de início e na maioria das vezes seja apenas aparentemente a familiaridade; assim, de um ponto de vista ontológico-existencial, a angústia sugere que o estranhamento (*Umheimlich*), o não-sentir-se-em-casa [*das Um-zuhause*] tem a primazia (AGAMBEN, UC, p. 65). Desse modo, a angústia consiste num passo fundamental à apresentação do cuidado como estrutura original do ser-aí – em prejuízo da familiaridade que usa e manipula (*das gebrauchende-hantierende Umgang*). Se o direito é aquilo que interfere na sociabilidade humana impedindo o livre uso dos corpos e das coisas, em *Ser e tempo*, de modo análogo, é a angústia que obstaculiza a intimidade do estar em casa.

4.1.5 SORGE

Vejamos, mesmo que rapidamente, de que forma o cuidado (*Sorge*) assume o primado em relação à “familiaridade que usa e manipula” (*der gebrauchende-hantierende Umgang*) na economia de *Ser e tempo*. Nele, Agamben esclarece que *Sorge* (cuidado)³⁴⁰ não corresponde a *Besorgnis* (“preocupação”, mas também “receio”, “apreensão”) enquanto contrário de *Sorglosigkeit* (“negligência”, mas também “sossego”, “descanso”), isto é, enquanto comportamentos, situações ou disposições subjetivas; antes, *Sorge*, em Heidegger,

fundação que está em jogo entre *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*. Ao mesmo tempo que a *Vorhandenheit* se funda na *Zuhandenheit*, aquela também encobre esta. Do mesmo modo, a vida juridicamente protegida se funda sobre a vida nua, ocultando-a como o *arcanum imperii* da política.

³⁴⁰ A argumentação de Agamben exige que acompanhem suas próprias traduções. Apesar de usarmos prioritariamente a tradução de Fausto Castilho de *Ser e tempo* (sobretudo por ela ser bilingue), também consultamos a tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. No caso de *Sorge*, essa comparação é decisiva, pois se Agamben traduz *Sorge* por “cuidado”, Castilho o traduz por “preocupação” e Schuback por “cura” (termo equivalente ao italiano usado por Agamben, mas que em português não é tão comum). Há um campo semântico compartilhando por essas traduções, porém o argumento de Agamben de que na história do pensamento filosófico do ocidente assistimos ao privilégio do cuidado em detrimento do uso requer sua própria tradução.

tem um sentido ontológico e descreve “a totalidade originária do todo-estrutural do *Dasein*” (*die ursprüngliche Ganzheit des Strukturganzen des Daseins*) (HEIDEGGER, GA2, p. 181). Com o conceito de cuidado, Heidegger pretende reunir o conjunto das estruturas do ser-aí, cuja prioridade ontológica “não é cronológica nem genética” (AGAMBEN, UC, p. 60). Sua precedência é sempre *a priori* e *existencial*.³⁴¹

Umas das formas de acessarmos o cuidado em Heidegger enquanto totalidade originária das estruturas fundamentais que perpassam o ser-aí como ser-no-mundo é por meio de uma analítica que “decompõe” a complexidade das estruturas existenciárias. A estratégia de Heidegger para assegurar o primado do cuidado sobre a “familiaridade que usa e manipula” é “inscrever o cuidado na própria estrutura do ser-em (*In-sein*), que define a relação originária do ser-aí com o seu mundo” (AGAMBEN, UC, p. 63). O *in-sein*, nos lembra Agamben, consiste num *Existenzial*, e não em um *Kategorial*, o que significa que ele consiste numa estrutura ontológica que integra o ser-aí, e não uma propriedade de um ente disponível (no sentido de ser simplesmente dado ou de subsistente, como vertem as traduções mais corriqueiras de Heidegger para o português). Dentre outras estruturas existenciárias exploradas por Heidegger, as quais determinam as dimensões básicas de abertura³⁴² (do “aí” que consiste no núcleo do ser-aí) estão: a ‘compreensão’ (*Verstehen*), a ‘disposição’ (*Befindlichkeit*) e o ‘discurso’ (*Rede*), e a decadência (*Verfallen*), os quais se articulam para indicar a projeção de ser que constitui o ser-aí como abertura ao mundo fático, sempre limitado pela rede de referências e de significações (*Bedeutsamkeit*) que formam o discurso e que orientam as possibilidades do falar e do agir nessa situação tão fundamental à analítica existencial heideggeriana, a qual Heidegger, cuidadosamente, se refere pela ideia de cotidianidade mediana. A exposição dessas estruturas se concentra, sem se restringir, aos parágrafos 29 a 34 de *Ser e tempo*. Mas há também outros elementos existenciários que

³⁴¹ Como já foi muito bem documentado pela literatura, Agamben faz verdadeiros recortes das partes que lhe interessam dos autores pelos quais ele se interessa. No caso de Heidegger, há muita coisa que fica ou efetivamente de fora, quase como inexistente, porém outras coisas são pressupostas. Uma das coisas que fica pressuposta na leitura que Agamben faz de Heidegger é a importância da destruição da concepção moderna e substancializada do eu realizada em *Ser e tempo*. Agamben não se detém sobre a noção de ipseidade de Heidegger, mas ela parece consistir num passo importante para que Agamben possa pensar sua própria noção de sujeito, que é o sujeito do uso.

³⁴² Uma investigação mais detalhada sobre *Ser e tempo* nos trabalhos de Agamben ainda precisa ser feita. Contudo, podemos deixar indicados três privilégios, por parte de Agamben, que emergem em contextos que suscitam a ideia de que se trata de marcadores de sua leitura peculiar: a impropriedade, o fechamento e a espacialidade. Sobre a impropriedade Cf. AGAMBEN, PP, p. 271-272; sobre o fechamento Cf. AGAMBEN, PP, p. 285; sobre a espacialidade Cf. AGAMBEN, UC, p. 65.

acompanham esses três primeiros: são os conceitos de falatório (*Gerede*), curiosidade (*Neugier*), ambiguidade (*Zweideutigkeit*), apresentados por Heidegger nos parágrafos 35 a 37 de *Ser e tempo*. Reunidos, eles apontam para aspectos centrais da noção de ocupação (*Besorgen*), que visa descrever esse modo mediano de relação que o ser-aí entretém de início e na maioria das vezes com os demais entes intramundanos. É aí então que chegamos à noção de decadência (*Verfallen*),³⁴³ presente no parágrafo 38 de *Ser e tempo*, que articula as noções de falatório, curiosidade e de ambiguidade, descrevendo justamente esse estar absorto do ser-aí no mundo fático. Mas esse estar absorto no mundo fático descrito pela decadência não pode se restringir a uma consideração das relações com os demais entes intramundanos; o estar absorto requer uma consideração da noção de convivência, a qual aponta para a relação com outros seres-aí, situação não mais descrita ao modo da ocupação³⁴⁴ (*Bersorgen*), mas pelo da preocupação (*Fürsorge*). A ideia de preocupação amplia a temática da lida prática com os utensílios para o da convivência originária com outros seres-aí. O próprio mundo dos utensílios aponta para essa incontornável relação com outros seres-aí, que é traduzida pela ideia de convivência. É por meio dessa interrogação sobre os modos fundamentais de estruturação da convivência que somos conduzidos à ideia central de Heidegger de entender o horizonte originário e existencial do ser-aí como cuidado (*Sorge*). Importante é frizar que, assim como os demais conceitos de que Heidegger lança mão para compreender as estruturas existenciárias que constituem esse poder-ser que é o ser-aí, também o cuidado não corresponde a uma propriedade ou atributo do ser-aí. Trata-se, antes, de um aspecto ontológico (e não ôntico) constitutivo seu. O ser-aí, enquanto poder-ser, é o ente que precisa cuidar das suas possibilidades de realização e cuja realidade mantém sempre presente suas

³⁴³ Sobre a ideia de “decadência” ou “queda” (al. *Verfallen*, it. *cadutta*), Agamben entende que apesar dos esforços de Heidegger em afastar uma interpretação ôntica sua, isto é, uma interpretação da “queda” a partir dos termos teológicos referente ao *status corruptionis* da natureza humana, a operação que Agamben sistematicamente chama de “captura” é perfeitamente visível: trata-se de “capturar ‘propriamente’ no plano ontológico o que havia sido ‘impropriamente’ teorizado no plano ôntico” (AGAMBEN, UC, p. 67). Essa insistência de Agamben em mostrar o mecanismo de captura, portanto, o mecanismo articulatório, inerente às distinções heideggerianas na analítica existencial do ser-aí (entre impróprio e próprio, ôntico e ontológico), nos serve de indício de sua desconfiança em relação a elas. Por isso, contra Heidegger, isto é, a despeito do que ele diz sobre sua própria analítica, Agamben entende que o conceito de queda realiza a secularização da doutrina teológica da queda e do pecado original na analítica do ser-aí.

³⁴⁴ Agamben traduz *Besorgen* por “o ato de cuidar” (*il prendersi cura*), o que na tradução brasileira nem sempre foi devidamente respeitado. Apesar de conter a palavra *Sorge*, *Besorgen* está ao lado do uso cotidiano, da familiaridade. Ele consiste, assim, numa variação de *Umgang*, tanto que Heidegger efetivamente emprega a expressão *besorgende Umgang*. Notar o parentesco e a oposição entre *Sorge* e *Besorgen* é importante para percebermos que *Sorge* aparece em Heidegger como um tipo de cuidado mais fundamental que aquele cuidado cotidiano que o termo *Besorgen* pretende exprimir.

possibilidades, ou seja, a realização do ser-aí nunca esgota suas possibilidades, pois realidade e possibilidade em Heidegger são compatíveis.³⁴⁵ Por outro lado, em razão da finitude e das limitações a que qualquer abertura está sujeita, esse poder-ser não significa pensar o sujeito a partir da categoria lógica da contingência, mas pensá-lo segundo os seus “modos de ser” (*Weisen*).³⁴⁶

4.1.6 *BRAUCH*

Der Brauch ist der Herrscher in allem – Píndaro

Até agora vimos que se em *Ser e tempo* Heidegger reabre a possibilidade de uma filosofia do uso, sobretudo no momento em que analisa o modo de ser da manipulabilidade (*Zuhandenheit*); por outro lado, na mesma obra, de acordo com Agamben, ele a interdita em prol da noção de cuidado. Agamben enxerga em Heidegger o mesmo tipo de ambiguidade que ele costuma enxergar em Aristóteles: ambos elaboram certas possibilidades filosóficas, porém optam por um caminho e interditam ou abandonam o outro. No caso de Aristóteles, essa possibilidade entrevista e interdita é a filosofia de uma potência que não se exaure no ser-em-obra; no caso de Heidegger, essa possibilidade consiste numa filosofia do uso, que, todavia, ainda em *Ser e tempo*, é preterida pela filosofia do cuidado. Contudo, essas vias, interditas tão logo que abertas, não são estranhas uma a outra. A possibilidade de uma filosofia do uso em Heidegger parece ser lida por Agamben como uma possibilidade reaberta pela leitura fenomenológica de Aristóteles, sobretudo no que diz respeito à apropriação de sua filosofia prática (Cf. SANTOS, 2017). Ao restituir ao texto aristotélico suas noções “utensiliares”, isto é, ao acessar os textos de Aristóteles afastando deles aquelas noções jurídicas e restituindo-as ao campo semântico da mobília, é justamente esse canal de comunicação entre a filosofia de Aristóteles e a filosofia de Heidegger que Agamben pretende reativar. O que é interessante, e que nos parece original da parte de Agamben, é que em sua leitura a ênfase recai sobre a *Política* de Aristóteles, enquanto o grosso dos trabalhos

³⁴⁵ Uma das características do pensamento metafísico, segundo Heidegger, é a oposição entre “possível” e “possibilidade” de realidade.

³⁴⁶ Esse passo é fundamental para compreendermos os termos segundo os quais Agamben pretende ir além de Heidegger por meio de um retorno à concepção modal de Espinosa. Cf. AGAMBEN, UC, II. O termo *Weise* também aparece como *terminus technicus* de Heidegger em AGAMBEN, PP, p. 266-267.

sobre a recepção de Aristóteles em Heidegger destacam o texto *Ética a Nicômaco*. Decisivo é que o privilégio da *praxis* em relação à teoria, um movimento basilar da destruição heideggeriana em *Ser e tempo*, reabre a possibilidade de uma filosofia do uso, mesmo que um passo decisivo em sua direção permaneça, ainda, obstruído.

Mas a obra de Heidegger comporta uma complexidade que ultrapassa *Ser e tempo*. Se na obra de 1927 Agamben lê o cuidado como aniquilamento da familiaridade (*Umgang*) como modo de ser primordial do ser-aí, sobretudo por meio da neutralização da manipulabilidade pelo dispositivo da angústia, em *O dito de Anaximandro*, ensaio de 1946, Agamben entrevê a possibilidade de um retorno às condições favoráveis à filosofia do uso. Essa possibilidade se reabre para o filósofo romano em função da ligação feita por Heidegger nas últimas páginas desse ensaio entre o verbo grego *to chreon* e o contexto semântico da mão e do manipular. O essencial desse passo de Heidegger, que reativa o caminho da filosofia do uso em sua obra, é o contexto: o ensaio de 1946 já não mais pertence àquela fase de uma analítica do ser-aí; já não estamos mais no contexto de uma tematização do ser-aí no horizonte transcendental de sua própria finitude, mas no da temporalidade do próprio Ser (GIACÓIA, 2013, p. 85). É por isso que Agamben destaca a dimensão ontológica do uso na tradução de Heidegger de *to chreon* para *Brauch*: nesse contexto, o uso não mais exerce a função de um comportamento de um ente (o ser-aí) para com outros entes intramundanos segundo um modo específico como os entes lhe aparecem de início e na maioria das vezes; o uso, nesse novo contexto, “transcorre agora entre o ser e o ente, entre a presença e aquilo que vem à presença” (AGAMBEN, UC, p. 68), o que implica sua subtração da esfera semântica da utilização (e, portanto, da instrumentalidade). O interesse de Agamben pela passagem de *O dito de Anaximandro*, portanto, consiste na – mesmo que transitória – possibilidade de se pensar ontologicamente, isto é, filosoficamente o uso.

Vejamos de que modo Heidegger liberta, neste contexto, o “uso” da “utilização”, do “servir-se de” ou ainda do “usufruto” (al. *Nutznießung*, it. *adoperare*)³⁴⁷. De saída, é notável a semelhança morfológica entre os termos *chresis*, *chrestai* e *chreon*. Agamben pretende somar à complexidade semântica originária da *chresis* as investigações ontológicas feitas por Heidegger sobre o *chreon*. Nesse sentido, o paradigma do uso, que, como já vimos, não se

³⁴⁷ A argumentação de Heidegger é essencialmente devedora do termo *Nutznießung*, que carrega consigo tanto a ideia de utilização (*nützen*) quanto a ideia de fruir/gozar (*nießen*). Não devemos igualmente perder de vista o sentido jurídico do termo: usufruto.

trata de um “servir-se de” alguma coisa (de algum membro do corpo ou do corpo) “para” (realizar/fazer) alguma coisa, mas de um usar que implica um contato imediato com o membro usado, é a mão. Assim, o uso em Heidegger também resgata etimologicamente a relação de *χρεών* com o âmbito da manipulabilidade (do manejar, do manipular), o que é enfatizado por ele pelo emprego de vários verbos construídos a partir de *Hand* (mão), como *einhängigen*, *aushängigen*, *behandeln*. A tradução de *to chreon* por *Brauch* é feita de forma meticulosa por Heidegger.³⁴⁸ Para tanto, é preciso ultrapassar o sentido derivado (*abgeleiteten Bedeutung*), rumo ao sentido fundamental (*Grundbedeutung*), o que é feito mediante um estudo etimológico, pois “todo o traduzir, no campo do pensar, é e permanece uma tal atribuição impertinente” (HEIDEGGER, 2002, p. 433). As traduções corriqueiras traduzem *to chreon* por “utilizar” (*benützen*) ou por “ter necessidade de” (*benötigen*); também percebemos esse último sentido no uso comum do termo *brauchen* como “precisar de”. O sentido fundamental, no entanto, aponta para a relação entre *brauchen* e *bruchen*. *Bruchen* corresponde ao latino *frui*, em alemão *fruchten*, italiano *gustare*, em português “fruir, “saborear”, “apreciar”, “desfrutar”. Porém, Heidegger nos adverte: o “saborear” aqui não significa o comer e o beber, mas o “estar feliz com uma coisa e tê-la em uso” (HEIDEGGER, apud AGAMBEN, UC, p. 68) ou “ter prazer numa coisa e tê-la desse modo em uso” (HEIDEGGER, 2002, p. 433).

Nesse sentido, destacando essas passagens, Agamben consegue situar Heidegger num passo que parece estar além, como ainda veremos, dos franciscanos, para quem “beber e comer apresentam-se como paradigmas de uma prática humana puramente fatural e isenta de qualquer implicação jurídica” (AGAMBEN, AP, p. 130). Apesar de reconhecer a novidade e a importância da teoria do uso franciscana, na leitura de Agamben ela ainda habita no limiar do direito, o que a torna suscetível à captura por ele. A radicalidade da filosofia agambeniana

³⁴⁸ Agamben, como de costume, recorta o texto Heideggeriano. No caso de *O dito de Anaximandro*, ele permanece essencialmente nas últimas páginas do ensaio, dedicadas às considerações da noção de *to chreon*. O problema, como já bem apontado por Van der Heiden (2020), é que Agamben desconsidera o contexto do cuidado no qual a noção de *to chreon*, traduzida or *Brauch* (uso), aparece. A interrogação de *to chreon* aparece apenas depois de três conceitos-chave serem abordados: *tísis*, *diké* e *adikia*. *To chreon* aparece, para Heidegger, como articulador das noções de *tísis* e *diké*, traduzidas para o alemão, respectivamente, por *Ruch* e *Fug*. Em português os termos aparecem como “cuidado” e “conveniência”. Isso significa que *to chreon*, *Brauch*, não são estranhos ao cuidado. Segundo Heidegger: “Já não sabemos de todo o que significa *Ruch*. A palavra do alto alemão da Idade Média *ruoche* significa preocupação [*Sorgfalt*], cuidado [*Sorge*]. O cuidado cuida de que uma outra coisa permaneça no seu estar-a-ser. Este cuidar-de..., pensado a partir dos que se demoram por uma vez e em relação ao estar-presente, é a *τίσις*, o cuidado [*der Ruch*]” (HEIDEGGER, 2002, p. 424). Mais adiante, explicitamente articulando o uso ao cuidado, Heidegger escreve: “τὸ χρεών articula a conveniência e, com isso, também o cuidado. O τὸ χρεών articula – de forma que, ao longo dele, o que está presente dá lugar a que pertença a conveniência e o cuidado” (HEIDEGGER, 2002, p. 428).

do uso consiste em, seguindo de algum modo essas observações de Heidegger a respeito de um “saborear interno ao uso”, pensar uma vida como sendo aquilo que se produz no ato mesmo do exercício, como uma delícia interna ao ato (AGAMBEN, K, p. 115).

4.1.7 *INSTRUMENTUM*

A técnica é a dimensão que se abre quando a operação do instrumento se tornou autônoma e, ao mesmo tempo, é cindida em duas operações distintas e coligadas – Giorgio Agamben

O capítulo sobre *O instrumento animado e a técnica* (I.1.7), de *Uso dos corpos*, retoma a conexão entre a familiaridade e a manipulabilidade enquanto definidoras “da relação originária e imediata do ser-aí com o mundo” (AGAMBEN, UC, p. 89). É neste momento que Agamben anuncia, efetivamente, a centralidade da arqueologia da escravidão em seu projeto: é apenas ressitando a pergunta pela técnica e relacionando-a com a figura do escravo que Agamben pode levar a cabo algo como uma arqueologia política da técnica. Mas relacionar o escravo com a técnica não é um empreendimento simples. Antes, é preciso entender as determinações utilitárias do utensílio para que a definição de escravo como instrumento apareça; é preciso entender o que de fato constitui um utensílio enquanto utensílio. Assim, o objetivo de Agamben passa agora a ser o de mostrar que há algo no utensílio que ultrapassa o seu “ser instrumento” e o seu “ser útil” ou seu “ser para” (*um zu*), que constituem características inscritas no âmbito da manipulabilidade. Numa só palavra, é preciso entender o que diferencia um utensílio de um instrumento. Agamben entende desse modo estar cada vez mais próximo de um terreno familiar, desobstruído e, portanto, propenso a servir de terreno fértil para a filosofia do uso. Além disso, Agamben tem uma ideia bastante precisa do momento em que uma noção utilitária e instrumental do utensílio se impõe à manipulabilidade.

Mas esse passo de desobstrução não é a novidade da leitura de Agamben; ele o reconhece também no próprio Heidegger. De acordo com a leitura de Agamben, é precisamente a necessidade de ultrapassar a servibilidade e a utilidade do utensílio que conduziria o filósofo alemão, por exemplo, ao tema do cuidado. Além disso, uma segunda tentativa de liberar o utensílio da sua instrumentalidade ocorreria em 1935-36, no ensaio

sobre *A origem da obra de arte*, primeiro, pela ideia de confiabilidade (*Verlässlichkeit*), onde aparece o exemplo dos sapados do camponês no quadro de Van Gogh,³⁴⁹ segundo, pela subordinação do utensílio à obra de arte, fazendo dela o lugar privilegiado onde o utensílio pode ser exposto em sua verdade. Em *Opus dei*, encontramos uma avaliação importante de Agamben que nos serve para compreender sua crítica à insuficiência da reflexão heideggeriana sobre a obra de arte: mesmo recorrendo à confiabilidade e à perspectiva da verdade enquanto desvelamento-velamento do ser, ainda assim, para Agamben, Heidegger está comprometido com o paradigma da operatividade. Para corroborar essa leitura, Agamben menciona a definição de arte presente no ensaio: arte é “o pôr-se-em-obra da verdade” (*die Kunst ist das Ins-Werk-setzen der Wahrheit*). Permaneceria, deste modo, em Heidegger, a necessidade de um efetuar (*erwirken*) do qual Agamben quer se desfazer. A filosofia do uso é incompatível com o efetuar.

Apesar dos esforços de Heidegger para liberar o utensílio da servibilidade à qual ele está adstrito de início e na maioria das vezes, Agamben os julga insuficientes. Se em *Ser e tempo* Agamben reprova o apelo ao cuidado (*Sorge*) como passo que termina por divorciar o ser-aí da familiaridade, nos textos posteriores, da década de 1930 até os da década de 1960, Agamben recusa a perspectiva epocal de desvelamento-velamento do ser (*Seinsgeschichte*). A boa compreensão da inversão do pensamento da técnica de Heidegger na obra de Agamben, sobretudo no que diz respeito à sua inexorável dimensão política e jurídica, pressupõe compreendermos de que modo Agamben translada a interrogação da determinação metafísica da técnica como instrumento para a consideração ontológica do escravo como instrumento animado. Estamos aqui nos encaminhando à elaboração detalhada da terceira tese a respeito do escravo que Agamben nos apresenta. A primeira, como já vimos, é a tese física; a segunda, a tese jurídica. O que a inversão da questão heideggeriana da técnica em Agamben realiza, em última instância, é uma leitura capaz de explicar tanto o *doulos* em Atenas segundo as formulações aristotélicas, quanto o *servus* em Roma, segundo as formulações dos juristas e de Yan Thomas. Essa inversão operada por Agamben transforma a questão da técnica numa questão eminentemente política. Contudo, para entendermos como essa inversão é feita, é preciso antes que atentemos aos pontos exatos onde Agamben se descola de Heidegger.

³⁴⁹ Agamben, como de costume, se dirige a momentos muito específicos dos textos de Heidegger, e nem sequer cita a reflexão, por exemplo, sobre o templo.

Já nas primeiras páginas de *A questão da técnica* podemos encontrar dois registros contrastantes de consideração da técnica: o primeiro é aquele mais recorrente, descrito por Heidegger quase em termos de cotidianidade (a expressão usada por Heidegger é *gängige Vorstellung*); a *determinação instrumental e antropológica da técnica*, como Heidegger chama esse modo como a técnica aparece de forma mais recorrente para nós, é correta, exata (*richtig*). O conceito de verdade nesse registro é o de verdade como correspondência. Agamben nota que, contra Spengler, que em 1931 escrevera *O homem e a técnica*, cuja tese consistiria na insuficiência do instrumento para a compreensão da técnica, Heidegger reafirma a pertinência do paradigma instrumental, isto é, de meios e fins (*Zwecke und Mittel*), para compreendê-la. A certeza da corretude (*ορθότης*) dessa determinação é extraída de sua universal e sinistra (*unheimlich*) aplicabilidade à história do fazer humano, desde a técnica antiga até a moderna; ela é capaz de descrever desde as técnicas primitivas manuais até a construção de turbinas, geradores, aviões, usinas, etc. (Esse certamente não é um ponto com o qual Agamben concorda. Veremos na próxima seção os motivos). Todos esses exemplos podem ser pensados em termos de meios para fins e sua verdade enquanto adequação ou correspondência dificilmente é posta em causa (HEIDEGGER, GA7, p. 8). O problema é que para que essa determinação instrumental seja verdadeira de modo essencial, e não apenas correta, é preciso, para Heidegger, que se leve em consideração a dinâmica do desvelamento-velamento (*Entbergung-Verbergung*) na qual consiste a concepção de verdade como $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (AGAMBEN, UC, p. 92).³⁵⁰ Estamos aqui no terreno do legado de Heidegger que

³⁵⁰ “Allein, wir sagten doch, die instrumenale Bestimmung der Technik sei richtig. Gewiß. Das Richtige stellt na dem, was vorliegt, jedesmal irgend etwas Zutreffendes fest. Die Feststellung braucht jedoch, um richtig zu sein, das Vorliegende keineswegs in seinem Wesen zu enthüllen. Nur dort, wo solches Enthüllen geschieht, ereignet sich das Wahre. Darum ist das bloß Richtige noch nicht das Wahre. Erst dieses bringt uns in ein freies Verhältnis zu dem, was uns aus seinem Wesen her angeht. Die richtige instrumentale Bestimmung der Technik zeigt uns demnach noch nicht ihr Wesen. Damit wie zu diesem oder wenigstens in seine Nähe gelangen, müssen wir durch das Richtige hindurch das Wahre suchen” (HEIDEGGER, GA7, p. 8-9). Werle traduz do seguinte modo: “Havíamos dito, contudo, que a determinação instrumental da técnica estava correta. Com certeza. A certeza afirma sempre alguma coisa que é adequada ao que está à frente. Mas para ser correta, a afirmação não necessita de modo algum desocultar em sua essência o que está à frente. Somente onde um tal desocultamento acontece dá-se o que é verdadeiro. Por isso, o que é meramente correto ainda não é o verdadeiro. Somente o verdadeiro nos leva a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência. De acordo com isso, a correta determinação instrumental da técnica não nos mostra ainda sua essência. Para que possamos chegar a ela, ou pelo menos à sua proximidade, devemos procurar, passando pelo que é correto, aquilo que é verdadeiro” (HEIDEGGER, 2007, p. 377).

Agamben, notadamente em *Uso dos corpos*, parece rejeitar integralmente.³⁵¹ Vejamos em detalhes como isso ocorre.

No ensaio sobre a técnica, Heidegger pretende ultrapassar esse nível da determinação instrumental da técnica, que seria apenas correto, em direção à sua compreensão de modo essencial. Por sua vez, isso exige situar a pergunta pela técnica na lógica do desvelamento-velamento de seu conceito de verdade. Esse passo leva Heidegger a interpretar a instrumentalidade no registo da causalidade (*Ursächlichkeit, Kausalität*).³⁵² Desse modo, “causar”, afirma Agamben lendo Heidegger:

significa levar algo do não ser para o ser, ou seja, é uma forma daquilo que os gregos chamavam *poiesis*. Está é, por sua vez, explicada como um pro-duzir com base na latência na direção da ilatência, da não-verdade na direção da verdade, no sentido grego de *a-letheia*, “desvelamento, não-escondimento”. A técnica é, então, um modo eminente desse desvelamento e, como tal, pertence ao destino histórico do Ocidente, desde sempre aprisionado na dialética da latência e ilatência, verdade e não-verdade. Por isso, enquanto nos limitarmos a olhar para a técnica pela perspectiva da instrumentalidade, não perceberemos sua verdadeira natureza e continuaremos presos à ilusão de a dominarmos. Só se compreendermos o instrumento como um modo da causalidade, então a técnica se revelará por aquilo que é, ou seja, como destino de um desvelamento” (AGAMBEN, UC, p. 92).

Esse é o esquema geral que impulsiona a pergunta de Heidegger pela técnica. Notamos, aqui, o reaparecimento da noção de *poiesis*, da qual Agamben vem tratando desde *O homem sem conteúdo*. Em *Uso dos corpos*, contudo, Agamben já há muito abandonou o privilégio da *poiesis*, cuja importância, no final dos anos 1960, ele buscava resgatar para fazer frente ao seu eclipse em razão do privilégio da *práxis*. É em razão de procurar um percurso alternativo a Heidegger que Agamben diz que importa então “percorrer na contracorrente o percurso heideggeriano e interrogar novamente a instrumentalidade como caráter essencial da técnica [o que significa] reconduzir a instrumentalidade à causalidade” (AGAMBEN, UC, p. 93). Com isso, Agamben anuncia um ponto de divergência radical entre

³⁵¹ Agamben, como veremos, rejeita tanto a “dialética do velamento-desvelamento” que a noção de verdade como *a-letheia* pressupõe em Heidegger, quanto a noção de destino (*Geschick*) desses textos do segundo Heidegger. Ou seja, Agamben recusa a perspectiva do “destino de um desvelamento” (*Geschick der Entbergung*).

³⁵² Dentre as diversas tensões que Agamben realiza com o pensamento aristotélico – e nisso se inclui a noção de vida, as bases metafísicas da ação e do sujeito, a prioridade da *energeia* –, o pensamento das causas desponta como um dos mais importantes. A filosofia do uso agambeniana parece exigir um pensamento da causalidade nos termos da causa imanente de Espinosa, em detrimento das causas de Aristóteles ou da tradição escolástica. Cf. GOMES; MATOS, 2017, p. 664-666.

ele e Heidegger, cujo descompasso podemos compreender a partir da recondução da instrumentalidade à causalidade.

Um estudo sobre o modo como instrumentalidade e causalidade são pensados por Agamben e Heidegger pode ser elucidativo na compreensão do que separa os dois projetos filosóficos. A divergência em relação a Heidegger que suscita a interpretação particular de Agamben no que concerne à ligação entre instrumentalidade e causalidade tem seu início já na “facilidade” com que Heidegger relaciona instrumentalidade e a doutrina das quatro causas de Aristóteles. Para Agamben, “remeter o instrumento ao âmbito da doutrina aristotélica da causalidade não é, porém, facilmente realizável” (AGAMBEN, UC, p. 93). A primeira dificuldade estaria no fato de Aristóteles, em *Metafísica*, jamais mencionar um instrumento entre os exemplos de causas; e, por outro lado, em *Física*, ele ter se referido aos “instrumentos” (*organa*) em relação não à causa eficiente, mas à causa final. Ao afirmar isso, Agamben põe em suspeição os deslizes semânticos de Heidegger, sobretudo por se apressarem em direção à experiência grega, sem antes interrogar a relação entre instrumentalidade e causa eficiente, que constitui – como bem é notado por Heidegger – no modo predominante³⁵³ de compreensão da causa na modernidade.

A reflexão heideggeriana em direção à essência da técnica pressupõe um afastamento da compreensão moderna de causalidade, a qual tende a enfatizar uma suposta efetividade, em busca de seu sentido original grego. Para desobstruir o caminho à compreensão da noção original de causalidade, o primeiro passo dado por Heidegger é mostrar que as quatro causas devem ser pensadas como quatro formas de “comprometimento” (*verschulden*).³⁵⁴ Ao lançar mão da noção de comprometimento, Heidegger pretende afastar da concepção de causalidade o predomínio moderno da causa eficiente. Assim, “os quatro modos de comprometimento fazem com que algo apareça” (HEIDEGGER, 2007, p. 378): “o que nós denominamos causa [Ursache], os romanos causa, significa para os gregos αἴτιον, o que compromete <verschuldet> uma outra coisa. As quatro causas são os modos de comprometimento

³⁵³ Digo predominante pois, como veremos, Agamben acredita que graças à autonomia da causa instrumental, a causalidade existe para os modernos tanto no sentido da causa eficiente como no da causa final.

³⁵⁴ A tradução por “comprometimento” é de Werle. Leão prefere traduzir *verschulden* por “responsabilização”. Borges-Duarte nos chama a atenção para a polissemia do termo, que pode significar “causar”, “culpar”, “ser devedor de algo a alguém” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 152). Mantivemos os termos de Werle sobretudo pela simplicidade das traduções e por marcarmos diferença entre coisas que podem facilmente ser confundidas entre as diversas nuances de “causa” com a qual Heidegger trabalha.

<Verschulden> relacionados ente si” (HEIDEGGER, 2007, p. 378). O passo seguinte consiste em destacar o traço fundamental do comprometimento como “deixar surgir na presença”. Para isso, Heidegger emprega o termo “ocasionar” (*veranlassen*).³⁵⁵ Para ele, a ideia de ocasionar é capaz de apontar para a experiência grega do comprometimento (al. *verschulden*, gr. *αἰτία*). O passo imediatamente seguinte é fundamental para resgatar o sentido originário e essencial do sentido de causar. Causar, dirá Heidegger, é um “levar para frente”, um pro-duzir (*her-vor-bringen*). Esse passo é dado com o auxílio da passagem do Banquete (205b), de Platão, onde *poíesis* e *aitía* encontram-se conectados: ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁτρωδὴν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις. Na interrogação sobre a *poíesis* encontramos o culminar de uma reflexão sobre a noção de causalidade inscrita na concepção essencial de técnica: “os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam, desse modo, no seio do produzir. Por meio dele surge, cada vez, em seu aparecer, tanto o que cresce na natureza quanto o que é feito pelo artesão e pela arte” (HEIDEGGER, 2007, p. 379).

Este é o ponto em que podemos pausar a reconstrução heideggeriana acerca da essência da técnica e passar a detalhar a diferença com a leitura de Agamben.

Como dissemos, Agamben realiza uma leitura na “contracorrente” do percurso heideggeriano. Decisivo nesse sentido é o texto *Sobre a contingência, parte 2: a origem da tecnologia*, de Ivan Illich. Depois de questionar a facilidade do deslize da questão do instrumento para o das causalidades em Aristóteles, Agamben nos lembra que no mundo clássico há uma centralidade da obra, o que faz, por exemplo, com que a noção de trabalho, isto é, o esforço investido na elaboração da obra, seja desprezado em favor do resultado. No mundo clássico é a obra que importa; tudo se mede a partir dela. Ivan Illich, que como veremos mais adiante é uma referência fundamental nessa leitura na “contracorrente” de Heidegger, tem uma leitura um pouco diferente que a de Agamben, mas que se guia pela mesma intuição. Se Agamben pleiteia e indistinção entre o instrumento e o produto na antiguidade, Illich recupera a noção de *organon* em Aristóteles para dizer algo muito parecido: “*organon* significa tanto este lápis que eu estou segurando em minha mão quanto a mão que o segura. Minha mão sem o lápis e minha mão armada com o lápis são ambos *organa*. Não havia como distinguir o lápis da minha mão” (ILLICH, 2005, 30%; Cf. PLATÃO, 2015, 129c-130a, p. 129-133). E se esse raciocínio vale para a obstaculização do

³⁵⁵ Borges-Duarte traduz como “deixar vir à superfície”. Leão prefere “deixar agir”.

pensamento de uma atividade em termos, como já vimos, de trabalho, o mesmo se dá em relação aos instrumentos empregados na elaboração da obra. Segundo Agamben, o nexo entre o instrumento e seu produto (*ergon*) era concebido “de maneira tão restrita e imediata que o instrumento não podia apresentar-se como forma autônoma de causalidade” (AGAMBEN, UC, p. 93).³⁵⁶ Contudo, se no caso do trabalho a autonomização se deu no direito romano por meio do isolamento, no escravo, do uso do corpo com relação a um outro tipo de atividade que ele passara a poder desenvolver, Agamben localiza a autonomização do instrumento apenas nas mãos dos teólogos medievais no século XIII. Assim, contrapondo-se a Heidegger, Agamben afirma que “o instrumento, que Aristóteles jamais poderia ter classificado entre as causas, é agora considerado um tipo especial de causa eficiente” (AGAMBEN, UC, p. 93). Isso significa que o primeiro movimento de distanciamento de Heidegger no que concerne à concepção de técnica reside na problematização da remissão apressada às quatro causas de Aristóteles, sem ter passado pela efetiva autonomização de algo como uma causa instrumental nas mãos da teologia medieval – a qual, nos diz Agamben, “Heidegger poderia ter lembrado” (AGAMBEN, UC, p. 93). Não devemos perder de vista, retornando ao século XIII, o sentido antiescolástico da filosofia de Agamben.

4.1.8 DISPOSITIVE OPERATUR

*Ach! Wenn ich etwas auf dich könnte!
Du ehrtst auch nicht die heil'gen Sakramente –
Wolfgang von Goethe*

*Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ
ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας (Deus est enim qui
operatur in vobis et velle et perficere pro bona
voluntate) (É Deus, porém, que, segundo os seus
benévolos desígnios, opera em vós o querer e o agir)
– Filipenses 2, 13.*

³⁵⁶ “a descoberta da causa instrumental é a primeira tentativa de dar uma figura conceitual à tecnologia. Enquanto para o homem antigo o instrumento acaba anulado no *ergon* que ele produz, assim como o trabalho desaparecia em seu resultado, agora a operação do instrumento cinde-se em um fim próprio e em uma finalidade extrínseca, fazendo emergir dessa maneira a esfera de uma instrumentalidade que pode ser dirigida para qualquer fim. O espaço da técnica abre-se, nesse ponto, como a dimensão de uma medialidade e uma disponibilidade propriamente ilimitadas, porque, mesmo mantendo-se vinculado à própria ação, o instrumento tornou-se autônomo em relação a ela e pôde referir-se a qualquer finalidade extrínseca” (AGAMBEN, UC, p. 96).

A leitura de Agamben em *Uso dos corpos* parece procurar um desvio em relação à *Seinsgeschichte* heideggeriana e, apesar do que Agamben escreve em *Opus dei*,³⁵⁷ a reflexão sobre o instrumento e sobre a técnica consiste numa ocasião privilegiada para compreendermos isso. Em vez de uma ontologia fundamental ou de uma história do ser, entendemos que Agamben pensa sempre a partir daquilo que, de acordo com vocabulário heideggeriano, poderíamos chamar de “ontologias regionais”. A teoria das assinaturas mostra aí sua plena pertinência e razão de ser. Em *Uso dos corpos*, a reflexão sobre a técnica nos conduz à sua compreensão segundo o paradigma teológico da instrumentalidade. “A técnica moderna”, afirma Agamben, “não deriva apenas do sonho dos alquimistas e dos magos, mas também, e de forma verossímil, daquela operação ‘mágica’ particular que é a absoluta e perfeita eficácia instrumental da liturgia sacramental” (AGAMBEN, UC, p. 100). Já em *Karman*, que numa primeira leitura nada parece ter a ver com a questão técnica, Agamben mostra desde o início a peculiaridade da sua leitura de Heidegger e de Aristóteles, transportando o problema da técnica para o direito, o que é feito por um estudo da terminologia. Ou seja, assim como a técnica tem um paradigma teológico, ela também apresenta um paradigma jurídico.

Começemos pelo paradigma teológico.³⁵⁸

Com o objetivo de restituir a questão da técnica às suas origens regionais (notadamente à teologia e ao direito) e, desse modo, afastar-se do diagnóstico heideggeriano que visa a pensar a técnica de um modo originário e essencial sob o prisma da história do ser, Agamben recupera algumas ideias importantes presentes no texto *Sobre a contingência, parte 2: a origem da tecnologia*, de Ivan Illich, presente no livro *The Rivers of the Future*.

³⁵⁷ Há, ao menos aparentemente, uma contradição entre o estatuto da *Seinsgeschichte* heideggeriana para Agamben em *Opus dei* e *Uso dos corpos*. Em *Opus dei*, Agamben chega a afirmar que “as pesquisas aqui desencadeadas reconstroem um capítulo ausente na história da transformação da *energeia* em *actualitas* e devem ser entendidas (...) como uma contribuição, pensada na perspectiva da história do ser (*Seinsgeschichte*), à ‘destruição’ da ontologia da modernidade” (AGAMBEN, OD, p. 68). Vemos aqui que Agamben não apenas não rejeita a perspectiva da *Seinsgeschichte* de Heidegger, como pretende com ela contrubuir. Todavia, *Opus dei* apresenta a numeração II.5 no projeto *Homo sacer*, o que o distancia, apesar das datas de publicação não distarem tanto entre si, das investigações do quarto tomo, onde encontramos *Altíssima pobreza* e *Uso dos corpos*. A grande novidade do quarto tomo é a filosofia do uso, que parece substituir a *Seinsgeschichte* de Heidegger pela “história da transformação do uso dos homens e dos objetos” (AGAMBEN, UC, p. 96). Outro sintoma dessa “mudança” é que a filosofia do uso também parece rejeitar a noção de *Geschikt* (destinação, destino), que está relacionada à *Seinsgeschichte*.

³⁵⁸ Desde já é preciso dizer que abordaremos a questão da cuasa instrumental no paradigma teológico de forma interessada. A relação entre a doutrina dos sacramentos e o aparato burocrático (angeologia) exige um estudo à parte. Cf. RUIZ, 2018.

Nele, encontramos a hipótese de que algo como um instrumento, ou melhor, uma causa instrumental, só pôde ter sido de fato formulada no século XIII por teólogos.

Da mesma forma que Heidegger, Illich dá início à sua reflexão sobre a tecnologia a partir da noção a ela conexas: a *causa*. Mas as semelhanças param por aí. A diferença entre a leitura de Illich e a de Heidegger coincide, neste ponto, com a diferença entre Agamben e Heidegger. Isso porque, contra Heidegger, Agamben assume *quase* sem resíduos a leitura de Illich sobre a técnica.

A investigação de Illich se endereça à origem da tecnologia no interior de uma investigação sobre a contingência. É por causa da relação entre contingência e causa que Illich entende oportuno explorar uma mudança do significado de causa no decorrer do século XII. Illich nos lembra, já de início, que, no Ocidente, ao se tematizar a causa, convencionou-se remeter à teoria aristotélica das quatro causas. Após uma sucinta exposição de cada uma das causas de Aristóteles, Illich parece chegar a um ponto extremamente importante para Agamben e que serve, como vimos, de parâmetro para seu distanciamento de Heidegger: ao contrário do que nossa percepção imediata dita – e, nesse sentido, na contramão do que nos mostra a descrição fenomenológica heideggeriana da manipulabilidade – a noção de utensílio nem sempre nos foi clara. Isto é, a ideia de que de início e na maioria das vezes encontramos ao modo da ocupação absortos no mundo e imersos numa trama de lida prática com os utensílios só pode ser verdadeira em tempos em que o utensílio não se confunde com quem o utiliza ou com o produto para que é utilizado (com a obra). Isso significa que se hoje dispomos de uma noção de utensílio, cujo acesso no modo da manipulabilidade é possível, o mesmo não pode ser dito do mundo clássico, por exemplo.³⁵⁹ Vemos, desse modo, uma radicalização da contingência histórica que permeia a analítica existencial do ser-aí. O que é decisivo, então, para a compreensão da técnica, não é tanto a remissão às quatro causas aristotélicas, mas ao *ponto de surgimento de uma causa instrumental*, que cristaliza algo como uma noção de utensílio (instrumento). Segundo Illich, “no começo do século XIII a

³⁵⁹ A leitura de Illich a respeito da historicidade e datação da “época dos utensílios” permite reflexões interessantes. Se é possível que a noção de utensílio tenha tido um início, também é possível que ela tenha um fim. Para ele, a partir dos anos 1980 entramos numa outra época, a dos sistemas. “Cada uma dessas pessoas acredita que o utensílio, dispositivo, meio, instrumento, ou como quer que se chame tais meios disponíveis, é um conceito natural, óbvio, inevitável e eterno (...) a ideia de Mitcham realmente torna necessário dizer que utensílios, dispositivos, a ênfase da sociedade no instrumento e sua preocupação com meios de produção e administração são coisas que tem um começo, cujo curso eu diria ter começado nos séculos treze, quatorze, quinze. E tudo que tem um começo na história deve ter um fim” (ILLICH, 2005, 32%).

causa efficiens, a única das quatro causas de Aristóteles que nós ainda chamamos causa, ganhou, por assim dizer, um filho adotivo. A categoria da *causa efficiens* desenvolveu uma nova subcategoria chamada de *causa instrumentalis*, que era uma causa sem intenção” (ILLICH, 2005, 30%).

Uma vez demarcado esse ponto de surgimento da causa instrumental, Illich dá outro passo também em comum com Agamben: “O conceito de *causa instrumentalis* mal foi anunciado quando os grandes teólogos do final do século XII e do início do século XIII começaram a falar sobre um novo dispositivo chamado sacramento” (ILLICH, 2005, 33%). Essa conexão entre causa instrumental e doutrina dos sacramentos é essencial para Agamben pensar não apenas a assinatura teológica do governo do mundo segundo uma economia da salvação,³⁶⁰ mas também *a relação mesma entre a técnica e o uso*.³⁶¹

Na definição de Illich, sacramentos se diferenciam de bênçãos (*blessings*), na medida em que “eles [os sacramentos] são ações que *requerem um instrumento*. Esse instrumento é mobilizado por um ser humano, que é utilizado como dispositivo por Deus ele mesmo para realizar, de modo inevitável, um propósito” (ILLICH, 2005, 33%. Grifo nosso). Consoante as intuições do historiador e contrariando a tradição hermenêutica medieval, que atribui a Agostinho a construção da teoria dos sacramentos, Agamben afirma que apenas com Tomás de Aquino o *sacramentum* adquire um sentido técnico teológico (o instituto do *sacramentum* existe, como detentor de um sentido técnico jurídico, desde a Lei das XII Tábuas³⁶²), destacando-se do sentido geral de sacramento.³⁶³ O que se sobressai na leitura agambeniana da *Suma teológica*, questão 62 da parte III (*De effectu principali sacramentorum, qui est gratia*), é isso que podemos chamar de “operação dispositiva” (*dispositive operatur*). A fim de explicar como deus confere (é causa da) a graça, Tomás de Aquino elabora a “dupla ação do sacramento”. A dupla ação é composta de uma ação instrumental, que não age por virtude própria, mas em virtude do agente principal, e uma ação principal, que opera segundo sua

³⁶⁰ A investigação de fundo teológico ficará para outra oportunidade. Neste estudo, os elementos teológicos aparecem sempre que necessários à elucidação do problema perseguido, que é o da técnica.

³⁶¹ “a teoria das assinaturas não tem seu *locus* apenas nas ciências médicas e na magia. Ela conheceu sua elaboração mais significativa em âmbito teológico, na teoria dos sacramentos” (AGAMBEN, SR, p. 60).

³⁶² Em Gaio o sentido jurídico do termo *sacrametum* aparece no Livro Quarto, que trata das ações. O termo é empregado designando “soma em dinheiro”, “depósito judicial”. Mas ele também remete a um tipo de ação processual mediante depósito (Cf. GAIO, 4,12-15).

³⁶³ “a construção de uma verdadeira doutrina do sacramento como signo só começa seis séculos depois [de Agostinho], com Berengário de Tours, e atinge seu ápice na *Summa theologiae* de Tomás” (AGAMBEN, SR, p. 61). O desenvolvimento da semiologia do sacramento em Tomás de Aquino pode ser visto a partir da questão 60 da Suma.

própria forma (devemos frizar, aqui, a importância que Agamben confere à separação entre a ação instrumental e a forma; ela torna mais clara a ideia segundo a qual pensar o instrumento – a técnica – e pensar a separação de algo de sua forma são tarefas, senão idênticas, ao menos análogas). Essa dupla ação do sacramento é análoga à dupla função dos instrumentos (*strumento*), sem com ele coincidir. Em virtude disso, o machado, o serrote e a água do batismo aparecem como perfeitos exemplos dessa novidade – e é importante para Agamben e para Illich que isso seja visto como uma novidade. Nos três exemplos, trata-se de um agir segundo a própria lei/forma/natureza, mas realizando a operação de um outro. Em *Signatura rerum*, Agamben aprofunda a questão semiológica de fundo; mas o que aqui nos importa efetivamente ressaltar é essa operação dispositiva, que “seguindo a própria lei interna, realiza um plano que parece transcendê-la, mas lhe é na realidade imanente” (AGAMBEN, UC, p. 95).

Ainda na *Suma teológica*, Tomás de Aquino escreve: “*Ergo sacramenta sunt effectiva gratiae*”. A importância da “solução dispositiva” é que ela garante a eficácia do sacramento independentemente de quem a realizou. Com isso, os sacramentos surtem seus efeitos independentemente da moralidade ou até mesmo da sanidade de quem o realizou. A doutrina sacramental realiza, de forma inédita, a cisão entre o sujeito e sua ação. A distinção chave nesse contexto é a de *opus operans* e *opus operatum*, onde a dupla ação do instrumento aparece como uma cisão da própria ação: de um lado, o sujeito e o processo que servem de meio (instrumento); de outro, a realidade efetual. A ação realizada pelo ministro, que serve de mero instrumento, independe dele. O ministro da igreja surge como essa figura emblemática de um sujeito que não age por si, mas por outro, em nome de outro. Isso faz dele irresponsável para a eficácia da ação performada, a qual depende exclusivamente do agente principal. No caso dos sacramentos, o verdadeiro sujeito da ação é Deus. Nada mais distante da concepção de uso, onde o sujeito é o próprio lugar onde algo como uma ação pode se realizar. No uso, o sujeito está intimamente relacionado a todo fazer, a todo agir e a toda ação. Em *Opus dei*, Agamben realiza um movimento semelhante. Trata-se de uma retomada da questão heideggeriana da técnica, porém interrogando seus fundamentos medievais, sobretudo escolásticos. Em *Uso dos corpos*, a liturgia sacramental surge como o momento privilegiado dessa reconstrução, onde, nas mãos de Tomás de Aquino, a causa instrumental assume seus contornos mais acabados; em *Opus dei*, Agamben se detém muito mais detalhadamente sobre o percurso silenciado por Heidegger entre o processo de transformação

da *dynamis* em *actualitas*. Nessa obra, Agamben reconstrói as origens da instrumentalidade, sobretudo em seu viés teológico, por meio de uma arqueologia do ofício.³⁶⁴

Outro momento de destaque na elaboração dessa operação dispositiva é situada por Agamben em *Quaestiones disputatae* 27, art. 4. Desta vez, o que Agamben pretende destacar é que a causa principal assume o sentido de *ars*, o que faz a causa instrumental adquirir realidade apenas no contexto da técnica. Assim, “o que parece definir a causa instrumental é sua indiferença com respeito ao fim que se propõe como causa principal” (AGAMBEN, UC, p. 97). Illich diz algo muito parecido: “esse novo tipo de *causa efficiens*, que não tem propósito próprio, mas apenas obedece a intenção para a qual é usada” (ILLICH, 2005, 31%). Neste ponto, contudo, Agamben exerga uma diferença em relação a Illich. A autonomização da causa instrumental não pode ser “apenas uma especificação da causa eficiente; ela é, igualmente e na mesma medida, uma transformação da causa final e da função própria de certo ente – o instrumento – que acaba sendo constitutiva e necessariamente subsumida em uma causa final externa” (AGAMBEN, UC, p. 97).

É nesse contexto que Agamben nos diz que a emergência da causa instrumental coincide com uma transformação radical no modo de conceber o uso. A partir do seu surgimento, a esfera da ação humana é cindida de um modo que Agamben parece se referir como sedo epocal; é a partir dela que os conceitos de utilidade e de instrumentalidade irrompem no âmbito da ação humana e inviabilizam o uso. A emergência da causa instrumental substitui a “relação de dupla e recíproca afeição, em que sujeito e objeto se indeterminam [por] uma relação hierárquica entre duas causas, definida não mais pelo uso, mas pela instrumentalidade” (AGAMBEN, UC, p. 97). Podemos dizer, portanto, que é por meio de um desvio em relação ao caminho perseguido por Heidegger, isto é, perseguindo a causa instrumental a partir da teologia medieval do século XIII, que Agamben revela um ponto de inflexão decisivo na história do apagamento do uso. Ponto esse que, não por acaso, coincide com a escolástica de Tomás de Aquino, também responsável, como já dissemos,

³⁶⁴ O aprofundamento sobre esse percurso completo, que exige um tratamento da literatura cristã, ficará para outra oportunidade. No entanto, uma passagem de *Opus dei* parece se destacar e nos servir para entendermos em que termos se dá esse afastamento que Agamben realiza em relação a Heidegger: “em sua reconstrução da passagem da *energeia* para *actualitas*, Heidegger não menciona nunca os termos que vimos fornecer a primeira tradução latina de *energeia*, quais sejam, *effectus* e *operatio*, e prefere concentrar-se no vocabulário *actualitas*, que aparece somente na escolástica tardia. É possível que existam para isso razões internas ao seu pensamento, cuja ontologia é mais solidária do que se crê com o paradigma da operatividade que ele pretende criticar” (AGAMBEN, OD, p. 69).

pela redução do uso à *energia*. Ou seja, a pergunta pela técnica conduziu Agamben até o momento de tecnicização da causa instrumental, o que por sua vez nos revelou um momento determinante na história das atividades humanas, um evento de proporções antropogênicas.

É também por meio de Tomás de Aquino, e, portanto, da escolástica (e assim, pela interpretação hegemônica que vingou no ocidente de Aristóteles), que podemos compreender de modo mais translúcido a tese técnica a respeito do escravo que Agamben nos apresenta. É somente tendo em vista o conceito de causa instrumental, que goza de uma “eficácia dispositiva”, que Agamben pode dar continuidade à arqueologia política da técnica, tornando inteligíveis as teses física (Aristóteles) e jurídica (Thomas). “A causa instrumental”, nos diz Agamben, “nos sacramentos, não compete apenas ao elemento material (a água, o óleo consagrado etc.); antes de tudo, tem a ver com o próprio celebrante” (AGAMBEN, UC, p. 97). Isso significa – e Agamben destaca algumas passagens de *Quaestiones disputatae* que corroboram sua leitura – que também o ministro (*minister*) é concebido no interior desse paradigma teológico como um “instrumento animado”. Os “ministros de Deus” são aqueles que exercem sua função por delegação de outro. “Função”, define Agamben, é “o termo que nomeia a vicariedade constitutiva do ofício” (AGAMBEN, OD, p. 92). No século XIII, a analogia entre a definição tomista do ministro como “instrumento animado” e a definição aristotélica do escravo também como instrumento animado, no século IV a.C., lança as bases da tese técnica, que, se estivermos corretos, corresponde à leitura propriamente agambeniana acerca da natureza do escravo aos olhos da tradição hegemônica do Ocidente. Ela seria o impensado que faz da condição dos trabalhadores modernos uma inaudita forma de escravidão.³⁶⁵ Trata-se, é claro, de uma analogia nada casual. Ela revela a cumplicidade da escolástica com a metafísica da operatividade que emana do legado aristotélico de privilégio da *energia*. Percebemos, assim, que a arqueologia da técnica encontra o seu *locus* político na figura do escravo, que enquanto instrumento nada realiza pessoalmente, mas sempre como meio para um fim que não lhe concerne.

Segundo Agamben é sob a perspectiva da técnica, sobretudo à luz do desvio pela teoria dos sacramentos da escolástica, que se torna inteligível a conexão entre causa instrumental e a figura do escravo. É também sob o prisma da técnica que a experiência do *doulos* e do *seruus* pode ser pensada sob um mesmo paradigma. A técnica, podemos assim

³⁶⁵ Esse era, como vimos na seção dedicada ao trabalho, o desafio de Agamben. Além disso, à luz dessas conclusões é que podemos melhor compreender as limitações que Agamben atribui ao pensamento arendtiano.

concluir, consiste no dispositivo que articula duas concepções antinômicas, porém funcionalmente conexas, a saber, a concepção ontológica e a concepção jurídica do escravo: “o escravo constitui, nesse sentido, o primeiro aparecimento de uma pura instrumentalidade, ou seja, de um ser que, ao viver segundo o próprio fim, é, justamente por ela e na mesma medida, usado para um fim de outrem” (AGAMBEN, UC, p. 98).

As repercussões éticas de uma concepção técnica de trabalho também são evidentes. Eichamnn é o exemplo perfeito para ilustrar a analogia entre a máquina (que ocupa posição privilegiada no nosso imaginário a respeito da técnica) e o sacramento. Se ambos, como defende Agamben, funcionam segundo a lógica da operação dispositiva, isso significa que o agente que pratica a ação (o ministrante que celebra o sacramento ou a máquina) nada mais é do que um instrumento para uma eficácia que não lhe compete. Ou seja, tanto a máquina quanto o sacramento são constituídos pela cisão criada pela ideia de causa instrumental, que separa o agente do efeito que ele apenas transmite. Isso implica que a condição do agente em nada afete a eficácia daquilo que ele tão somente comunica e torna efetivo. A fórmula para descrever esse efeito infalível, perfeito e inexorável é a que diz que o agente age *ex opere operato*. Isso implica uma validade não circunstancial do efeito, isto é, à revelia dos meios empregados. Desse modo, a doutrina do sacramento do século XIII serve, como Agamben nos diz, de “profecia do maquinismo” do século XVIII; mas podemos ainda sem medo de errar vislumbrar na concepção de causa instrumental (de operação dispositiva) a “profecia do burocrata” do século XX, que torna inteligível o fenômeno da irresponsabilidade moral e da impessoalidade³⁶⁶ dos atos daqueles que “estavam meramente cumprindo ordens”.³⁶⁷ Agamben parece cancelar essa extensão no momento em que explora a radicalidade que a cisão entre a operação do instrumento assume em relação à intenção do agente principal. A eficácia dispositiva se torna, nesse contexto, uma “ilimitada disponibilidade ‘obediencial’”

³⁶⁶ Duas ressalvas importantes devem ser feitas aqui: primeiro, esse tipo de impessoalidade relativa à operação da causa instrumental não deve ser confundida com a impessoalidade em Simone Weil ou Roberto Esposito. Nestes, a impessoalidade desempenha a função contrária. Segundo, Agamben situa na teologia cristã a invenção de dois paradigmas apenas aparentemente antinômicos. Se por um lado a causa instrumental permite a irresponsabilização daquele que serviu como instrumento, por outro lado, em *Karman*, Agamben se esforça em mostrar de que modo a invenção da doutrina da vontade tornou possível relacionar ações a um sujeito, tornando-o, deste modo, responsável por elas.

³⁶⁷ Poderíamos também reler a questão da estética de *O homem sem conteúdo* à luz dessas inovações teóricas e na “contracorrente” de Heidegger. Neste caso, o agente que serve de mero instrumento é o próprio artista. Se estendermos a analogia, portanto, também o artista no regime da estética, enquanto âmbito da técnica, isto é, enquanto âmbito onde impera a lógica da causa instrumental escolástica, se torna puro meio para um fim que lhe é externo. O artista nu se torna, assim como o burocrata, alguém que é confinado na interioridade e cujas obras não lhe pertencem.

(AGAMBEN, UC, p. 99). Isso porque a radicalidade da cisão nunca rumo a uma completa independência entre as partes daquilo que é cindido; pelo contrário, a cisão cria, como numa espécie de vertigem, uma intensificação da dependência do instrumento em relação ao agente principal. A radicalização da ruptura funciona, deste modo, como uma internalização da vontade e do comando que normalmente lhe seria exterior. O estágio último da causa instrumental, cada vez mais acirrada no Ocidente, consiste numa interiorização, numa incorporação de algo que lhe é externo. Como resultado, chega um momento em que nem mesmo o comando é preciso ser enunciado; o próprio instrumento carrega dentro de si uma intenção que não é sua. Não é difícil imaginarmos os tipos de atrocidades que podem ser cometidas diante de um tal tipo de relação de comando. A própria interioridade do instrumento tende cada vez mais a coincidir – sem jamais obter pleno êxito – com o comando.³⁶⁸ Radicalizando a tendência que a arqueologia do instrumento parece identificar, e sob o risco de ultrapassarmos os parâmetros hermenêuticos agambenianos, podemos dizer que a causa instrumental é o fundamento da banalidade do mal. É por isso que Arendt pode dizer que Eichmann “era certamente o último homem na sala de quem se podia esperar que viesse a desafiar essas ideias e agir por conta própria” (ARENDR, 1999, p. 152). Eichmann, à semelhança do que a causa instrumental nos permitiu pensar, é como o escravo e como o ministro, isto é, um mero instrumento a serviço das ordens do Führer e da lei, de um comando que lhe é externo e que a ele resta tão somente executar. Ele não age “por conta própria”. A maldade de suas ações não se deve – como o explica a tradição – à inveja, à fraqueza, ao ódio poderoso ou à cobiça (ARENDR, 2020, p. 18). Tampouco se deve à estupidez. “A maldade”, nos diz Arendt, “*não* é uma condição necessária para o fazer-o-mal” (ARENDR, 2020, p. 19). À luz da investigação da causa instrumental percebemos que o mal é possível independentemente de “motivos torpes”, de “coração perverso”, de interesses ou de volição.

³⁶⁸ As análises arendtiana nesse sentido são extremamente elucidativas: Hannah Arendt dedicou inúmeras páginas à compreensão do que há de novo, de exclusivo, de sem precedentes nos governos totalitários. Suas reflexões, nesse sentido, assumiram diversas facetas. Uma delas diz respeito à concepção de humanidade subjacente à racionalidade totalitária. Dentre as características que delineiam o governo totalitário, encontramos as ideias de “domínio total do homem” e de “domínio mundial”. A questão do domínio mundial não constitui um aspecto exclusivo do totalitarismo, pois é comum às racionalidades tradicionais de poder. O que é novo no totalitarismo é o desejo de domínio total do homem, entendido como uma pretensão de redução do homem a um feixe de reações idênticas e previsíveis, eliminando qualquer fragmento de espontaneidade. A concepção de lei no totalitarismo é elucidativa nesse sentido: nos governos totalitários os homens se tornam encarnações ambulantes das leis, as quais não mais se distinguem de suas fontes de autoridade, eles se tornam comando encarnados. Natureza e História, que tradicionalmente conferiam legitimidade e estabilidade às leis, se tornam, nos governos totalitários, princípios imanentes de movimento, fazendo a lei corresponder à própria expressão desses movimentos.

Aqui, o comando não precisa prescrever mais nada. A distância da relação entre a interioridade do agente e o comando externo é inversamente proporcional à distância entre ser e agir, entre vida e ofício.³⁶⁹

Resta algo a ser dito no que concerne o descolamento que Agamben realiza em relação a Heidegger. É justamente no momento em que recorre à Illich e reconstitui o surgimento da causa instrumental que Agamben torna seu projeto de arqueologia da técnica eminentemente ontológico-político. A filosofia do uso parece acarretar alterações no próprio interior do empreendimento arqueológico agambeniano; dentre eles, como já apontou Negri, a consumação do distanciamento da filosofia de Heidegger:

No passado, neste escopo, Agamben se apoiava em Heidegger — agora não mais. Já em *O reino e a glória*, o distanciamento de Heidegger parecia particularmente forte. Aqui, ele é confirmado, e é confirmado de maneira definitiva. A ruptura, na verdade, se refere à própria dimensão do ser heideggeriano, a sua relação constitutiva temporal, a tonalidade emotiva fundamental que domina o pensamento de Heidegger (NEGRI, 2014).

É apenas à luz do uso que Agamben pode introduzir uma marca distintiva entre o modo como o segundo Heidegger se endereça à técnica e o seu próprio. A filosofia do uso implica uma substituição da perspectiva heideggeriana da história do desvelamento-velamento epocal do ser pela da “transformação no uso dos corpos e dos objetos, cujo paradigma originário deve ser buscado naquele ‘instrumento animado’ que é o escravo” (AGAMBEN, UC, p. 96). Esse momento do percurso de Agamben é fulcral. É dessa forma que ele opera uma verdadeira inversão do problema de técnica de Heidegger. Pois em vez tentar explicá-la a partir do esquema metafísico aristotélico da quádrupla causalidade, como o faz Heidegger em *A questão da técnica*, Agamben faz do escravo o verdadeiro paradigma

³⁶⁹ Uma excelente exposição de como Eichmann pode ser lido como paradigma do funcionário ideal segundo o modelo da causa instrumental consolidado pela escolástica é feito por Ruiz (2018). Ruiz explora o que aqui chamamos de “burocrata” pelo modo de subjetivação do “funcionário”. Ele mostra de que modo a eficiência da máquina governamental é dependente do funcionário, o que também significa dizer que o funcionário é parte orgânica da maquinaria; sem ele, ela pode entrar em crise: “A consciência de ser um mero funcionário desresponsabilizado de suas próprias decisões constitui o ápice da forma de vida do funcionário exemplar” (RUIZ, 2018, p. 198). Na figura do funcionário, encontramos a cisão entre os atos pessoais e os atos exercidos na função. O monge, nesse sentido, constitui o oposto simétrico ao funcionário. Ruiz também nos mostra de que forma em Agamben a aspiração pela *regula vitae* consiste na tentativa de viver uma vida segundo uma “relação pessoal, vital, com a regra, e não de mera obediência ou simples cumprimento” (RUIZ, 2018, p. 208). A *regula vitae*, consiste, nesse sentido, no modelo pensado por Agamben para a neutralização da racionalidade instrumental.

da técnica. Ao ler a questão da técnica de Heidegger, Agamben privilegia a sua acepção corrente (*correta, richtig*, diria Heidegger), interditando, nesse gesto, o movimento heideggeriano de alegar que correto não quer dizer verdadeiro e que, do ponto de vista da verdade, único modo de acesso à essência da técnica, há a necessidade de um desvelamento no horizonte de verdade como *a-letheia*. Dessa forma, Agamben reúne sob um único nome – a técnica – aquilo que determinou nosso pensamento político-metafísico, notadamente em sua orientação em direção à *oikonomia*, à governamentalidade e à biopolítica. É pensando a respeito do escravo enquanto instrumento animado que o aspecto essencial da técnica, que para Agamben consiste na distinção entre meios e fins, aparece em todo o seu esplendor. A grande subversão operada por Agamben consiste na transformação do paradigma da técnica – o do escravo como instrumento animado – no paradigma do uso – o do escravo como aquele que faz livre uso de seu corpo. Não há ambiguidade, portanto, quanto ao que constitui o escravo para Agamben. O que há é, de um lado, uma compreensão do escravo à luz da técnica, tornada explícita pela escolástica pela formulação da causa instrumental na elaboração da doutrina dos sacramentos; e, de outro lado, a neutralização dessa lógica instrumental cujo paradigma também pode ser pensado a partir do escravo, porém à luz da filosofia do uso do corpo.

4.1.9 CAUSA

O ato de julgar, em grego, se denomina krisis (de krino, que etimologicamente significa “separar”, “de-cidir”). Ao lado desse significado jurídico, convergem, no termo, tanto um significado médico (...) quanto teológico – Giorgio Agamben

Mostramos até o momento a elaboração teológica da técnica, cujas consequências são inexoravelmente políticas. Como vimos, no interior de *Homo sacer*, Agamben procede a uma escrupulosa reconstrução conceitual, que conecta a doutrina aristotélica das quatro causas ao surgimento de uma quinta causa, a causa instrumental, no âmbito da escolástica de Tomás de Aquino. A importância desse passo se deixa ver notadamente quando o contrastamos com os passos da investigação heideggeriana, que silencia sobre esses momentos que Agamben julga cruciais na compreensão do aspecto político da técnica. Isso se deve ao fato de que, para Agamben, a escolástica desempenha um papel fundamental na consolidação do sentido

governamental da técnica, no que consistiria o “ponto cego” de Heidegger. O resultado da explicitação dessa mediação entre Aristóteles e a escolástica é um afastamento da leitura heideggeriana da técnica. Na seção anterior, esboçamos alguns desses afastamentos. O decisivo é que a filosofia do uso, sobre a qual Agamben pretende lançar os fundamentos no quarto tomo de *Homo sacer*, tem em vista a destruição da filosofia da técnica e da concepção de operatividade com a qual ela determina o modo como hegemonicamente pensamos as coisas. Para Agamben, apenas após acessarmos arqueologicamente as linhas de continuidade e descontinuidade que ligam uma certa leitura de Aristóteles até a técnica moderna podemos restituir ao uso o primado que lhe é devido.

No contexto dessa reconstrução, ao paradigma teológico é relevante somarmos o paradigma jurídico. Como já dissemos, a arqueologia de Agamben nunca se pretende dotada de pureza.³⁷⁰ A arqueologia é sempre manchada pelos âmbitos nos quais seus objetos, os termos enquanto paradigmas, se encontram ou se encontraram em algum momento. Uma teoria das assinaturas só é possível no contexto de uma filosofia que abandona seus ideais de “pureza”. Assim, se a retomada da questão da técnica sob o prisma da teologia conduziu Agamben à doutrina sacramental da escolástica do século XIII, a retomada da questão da técnica sob o prisma jurídico o reconduz ao seu momento pré-tecnificação aristotélica.³⁷¹ Para Agamben, “apenas a consciência da origem jurídica, política – e, mais tarde, teológica – do vocabulário dos saberes do ocidente poderá permitir libertar o pensamento dos vínculos

³⁷⁰ A seguir, seguem duas passagens onde a ideia de pureza é combatida. A primeira, criticando a ideia de um “uso não contaminado”; a segunda, criticando a suposta neutralidade ou pureza dos signos. “A profanação não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural, que preexistia à sua separação na esfera religiosa, econômica ou jurídica. A sua operação (...) é mais astuta e complexa e não se limita a abolir a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um uso não contaminado” (AGAMBEN, P, p. 74). “Em suma, a teoria das assinaturas (dos enunciados) intervém para retificar a ideia abstrata e falaciosa de que existem signos, por assim dizer, puros e não marcados, de que o *signans* significa o *signatum* de forma neutra, univocamente e de uma vez por todas. O signo significa porque traz uma assinatura, mas esta predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos. A arqueologia é, nesse sentido, a ciência das assinaturas” (AGAMBEN, SR, p. 91).

³⁷¹ Infelizmente Agamben não comenta a respeito de uma questão que ao nosso ver poderia ser importante para sua investigação sobre a política da técnica, que é a questão da usura. No século XIII, a questão da usura se tornou uma questão proeminente e ninguém menos que Dante é uma importante referência nesse sentido. É preciso entender melhor as transformações que ocorreram nos âmbitos jurídico e teológico, tanto na escolástica quando fora dela. Talvez não seja coincidência o fato de Illich e Agamben apontarem para o século XIII como um século de grandes transformações na questão da técnica. A noção de usura parece estar conectada à noção de *usus* e de *fructus*. Notadamente à noção de *usus*. Enquanto a noção de *fructus* se volta à obra, o *usus* se volta ao tempo. A captura do *usus* é fundamental para a criação da noção de força de trabalho. Ou seja, a usura consiste num passo fundamental nessa direção de isolamento que permite a criação da exploração dos homens como instrumentos de trabalho, como meios de produção, como instrumentos técnicos animados.

e das assinaturas que o obrigam a proceder quase cegamente a uma única – e talvez infausta – direção” (AGAMBEN, K, p. 13).

Em *Karman*, livro publicado em 2017, distando, portanto, em três anos da publicação de *Uso dos corpos* e cinco de *Opus dei*, Agamben argumenta que antes mesmo de integrar a doutrina da causalidade de Aristóteles, o termo *causa* tinha um sentido jurídico. E ele o faz não apenas com o termo latino *causa*, mas também com seu equivalente grego *aitia*: “assim como aconteceu para o grego, onde o significado jurídico evoluiu para aquele mais geral, também para o latino a passagem do ‘a acusação que dá origem a uma lide e nela está em questão’ a ‘causa, motivo’ é perfeitamente explicável” (AGAMBEN, K, p. 11).³⁷² Agamben não faz nenhuma menção a Heidegger nesse contexto, mas a terminologia fala por si mesma: ao resgatar o sentido jurídico da causa, Agamben recupera um outro sentido que a investigação da técnica heideggeriana, que recorre diretamente à doutrina da quádrupla causalidade aristotélica, deixou de lado, a saber, sua assinatura jurídica. Notemos, nesse sentido, que o termo *aitia* consiste num termo importante em *A questão da técnica* para que Heidegger possa realizar a conexão entre o “ocasionar” (*veranlassen*), que é como Heidegger traduz o termo *aitia* a partir do trecho do *Banquete* de Platão, e a *poíesis* grega. Tudo se passa como se Agamben estivesse criticando a “pureza” que a investigação ontológica heideggeriana reivindica, mesmo já fora da circunscrição da analítica existencial. Desse modo, é preciso reler a doutrina aristotélica das quatro causas à luz da origem jurídica da causa. Agamben não poderia ter deixado mais claro esse passo do que no seguinte excerto:

Quando o termo “causa” tornar-se – a partir da definição aristotélica dos quatro gêneros de causa: material, formal, eficiente e final – um termo fundamental do léxico filosófico e científico do Ocidente, devemos não perder de vista a sua origem jurídica: isto é, a “coisa” do direito, aquilo que dá origem a um processo e, deste modo, implica os homens na esfera da lei. A primeira causa é a acusação (AGAMBEN, K, p. 12).

³⁷² Essa leitura jurídica da *aitia* também se confirma em *Uso dos corpos*, quando Agamben, no capítulo dedica ao mito de Er, afirma “em outras palavras, o mito parece explicar a união irreparável de cada alma com certa forma de vida em termos morais e, de algum modo, até mesmo jurídicos: houve uma ‘escolha’ e há, portanto, uma responsabilidade e uma culpa (*aitia*)” (AGAMBEN, UC, p. 285).

Os passos seguintes da reflexão sobre a causa retomam a tese de doutorado de Yan Thomas, dedicada à biografia da palavra “causa”. De acordo com Agamben,³⁷³ Thomas defende em sua tese a existência de uma “irredutível bipolaridade” constitutiva da estrutura originária da noção de causa. Essa bipolaridade corresponde à definição de causa tanto do processo quanto do seu fundamento, tanto da controvérsia quanto ao que lhe dá origem, tanto àquilo que enseja a questão, quanto à *coisa* mesma questionada.³⁷⁴

Mas além da noção de causa, outro termo familiar ao direito aparece concomitantemente na questão da técnica em Heidegger. Reiteremos a frase: “o que nós denominamos causa [Ursache], os romanos causa, significa para os gregos αἴτιον, o que compromete <verschuldet> uma outra coisa. As quatro causas são os modos de comprometimento <Verschulden> relacionados ente si” (HEIDEGGER, 2007, p. 378). A crítica da noção do termo *verschulden*, estreitamente conectada ao termo *Schuld*, relaciona a questão da técnica a uma “culpa” ou “dívida”, que é como o termo *Schuld* é traduzido. Novamente, a violência arqueológica entra em cena para apresentar a face jurídica da técnica.

Em *Karman*, Agamben pretende argumentar pelo caráter liminar das noções de causa e culpa em relação ao edifício jurídico. Isso significa que causa e culpa não são conceitos em si mesmos jurídicos, mas que, em razão de sua relação com o direito, descrita em termos de limiar (*soglia*), apontam para o “adentrar no direito”. Ambos os conceitos, portanto, antes e de modo mais fundamental do que em seus desenvolvimentos técnicos no linguajar dos juristas, indicam o momento em que uma situação e uma pessoa passam para o lado de dentro do direito. Nesse sentido, a diferença entre causa e culpa parece ser a de que enquanto a causa indica a entrada da situação no direito, a culpa aponta para a entrada de um alguém. Desse modo, podemos dizer: uma situação se torna objeto de disputa e passa a integrar um processo: essa é a descrição pertinente à causa; alguém teve sua pessoa implicada no acontecimento de um determinado fato: essa é a descrição pertinente à culpa. Notemos: Agamben resgata aqui um sentido genérico de culpa, que é diferente daquele desenvolvido pelos operadores do direito, para os quais “culpa significa, assim, no vocabulário jurídico não a responsabilidade, mas a limitação desta” (AGAMBEN, K, p. 16). Assim, diz-se a respeito de crime culposos

³⁷³ Infelizmente não conseguimos acesso à Tese de doutorado de Yan Thomas, intitulada *Causa. Sens et fonction d'un concept dans la langue du droit romain*, thèse de doctorat, Université de Paris II.

³⁷⁴ Tanto Esposito quanto Agamben sempre retomam o parentesco entre “causa” e “coisa”. Em *Karman*, Agamben chega à coisa (*res*) investigando a *causa*, enquanto Esposito, em *As pessoas e as coisas*, menciona a *causa* ao explicar a peculiaridade latina da noção jurídica de *res*.

que a ação foi cometida em negligência em relação ao comportamento devido. Mas esse não é o sentido recuperado por Agamben. Agamben pretende resgatar o sentido genérico da culpa, tal como presente nas fontes justinianas.

A investigação sobre a causa, como já vimos, está intimamente conectada à da culpa. Há, no entanto, uma terceira noção central que se articula com as duas. Ao final da primeira parte do primeiro capítulo de *Uso dos corpos*, Agamben tece algumas breves considerações a respeito do termo *actio*. Neste momento, Agamben se volta contra a leitura hegemônica da tradição e busca sustentar a tese de que não o *fazer* ou a *agir*, mas o *uso* deve ser pensado como categoria política fundamental. Segundo Agamben:

De Aristóteles em diante, a tradição da filosofia ocidental sempre apresentou como fundamento da política o conceito de ação. Inclusive em Hannah Arendt, a esfera pública coincide com a do agir, e a decadência da política é explicada com a progressiva substituição, no decurso da idade moderna, do agir pelo fazer, do ator político pelo *homo faber* e, depois, pelo *homo laborans*. Contudo, o termo *actio*, de que deriva a palavra ‘ação’ e que, com base nos estoicos, traduz o grego *praxis*, pertence originalmente à esfera jurídica e religiosa, não à política (AGAMBEN, UC, p. 41).³⁷⁵

A princípio, esse posicionamento de Agamben pode soar estranho, na medida em que ele parece sugerir uma política sem ação. Se ficarmos apenas nesse trecho, poderíamos pensar que haveria, então, em Agamben, uma oposição entre a ação e o uso. Todavia, essa oposição é apenas aparente e Agamben não abandona o conceito de ação; ele apenas o restitui de uma dimensão medial, que teria sido obliterada pelo predomínio de uma concepção processual e técnica de ação.³⁷⁶ Esse encobrimento da medialidade pelo processo fica bastante claro quando lemos o seguinte trecho:

Actio designa em Roma, sobretudo, o processo. Assim, as instituições justinianas começam dividindo o campo do direito em três grandes categorias: as *personae* (direitos pessoais), as *res* (direitos reais) e as *actiones* (direito processual). *Actionem constituere* significa, portanto, ‘abrir um processo’, assim como *agere litem* ou *causa* significa ‘conduzir um processo’. Por outro lado, o verbo *ago*

³⁷⁵ “o primado atribuído à ação cinde o homem e o constitui como *schuldig*, em débito em relação ao seu próprio fim. A prática é o lugar em que esse débito se salda e incessantemente se reacende. Uma crítica do conceito aristotélico de ação implicará então necessariamente uma crítica preliminar do conceito de finalidade” (AGAMBEN, K. p. 105).

³⁷⁶ No próximo capítulo, ao nos determos efetivamente no conceito de uso, um dos passos em sua lapidação consiste na neutralização de uma concepção *processual*. Agamben pretende corrigir a compreensão tradicional de uso e restitui-lo à sua natureza de verbo de estado.

significa, em sua origem, ‘celebrar um sacrifício’ e, segundo alguns, é esse o motivo pelo qual, nos sacramentários mais antigos, a missa é definida como *actio*, e a eucaristia, como *actio sacrificii* (AGAMBEN, UC, p. 41-42).

O que Agamben argumenta é que há um conceito de ação hegemônico ao qual o fazer e o agir pertencem, porém haveria uma dimensão da ação ainda não suficientemente tematizada. Nessas primeiras páginas de *Uso dos corpos*, o argumento é bastante lacônico. Ele nos é, porém, útil para destacar uma estrutura que temos visto se repetir ao longo do presente estudo. Essa estrutura pode ser apresentada da seguinte forma: num primeiro momento, trata-se de explicitar aquilo que pode ser apontado como uma constante na tradição. O segundo momento diz respeito ao esquecimento da tomada em consideração da história das assinaturas, notadamente a assinatura jurídica que paira sobre determinado conceito – no caso, o conceito de ação (*actio*). Esse passo geralmente se traduz num confronto com o texto aristotélico, munido de uma consciência acerca do léxico do direito romano. Por fim, uma vez confrontada a tradição e exposta sua insuficiência – aquilo a partir do que a leitura de Agamben se erige –, o filósofo avança sua proposta. No caso da *actio*, cujo privilégio na política deve para Agamben ceder lugar ao uso, os três momentos podem ser resumidos, então, da seguinte forma: (i) de Aristóteles à Arendt, a filosofia política privilegiou o conceito de ação num sentido derivado de *praxis* e de *actio*; (ii) esqueceu-se, todavia, que o termo latino que dá origem à concepção de ação no ocidente pertence originalmente à esfera jurídica e religiosa; (iii) finalmente, Agamben sugere que efetivamente política não é a ação (num sentido processual), mas o uso; aliás, o uso, como veremos na última parte da presente investigação, é o conceito fundamental da proposta ético-política agambeniana.

Contudo, qual seria esse impensado da tradição a respeito da noção de ação? Um dos momentos privilegiados do *corpus* agambeniano para explicitar essa questão está no livro *Karman*. Por meio de uma detida reflexão terminológica, Agamben nos mostra que o que sempre se convencionou pensar como ação, na verdade sempre foi um pensamento a respeito do *processo*. O resgate dos empregos lexicais da noção de *actio* e de outros termos do meio jurídico da antiguidade estreitamente conectados à *actio* explicita as determinações processuais do conceito hegemônico de ação. A estratégia de Agamben para contornar as evidências da tradição são bem conhecidas e contam com uma história no interior de seus trabalhos. Neste contexto, o conceito fundamental que é resgatado por Agamben para superar

a determinação jurídico-religiosa da vida humana e da política é o conceito de *gesto*, pois, como ele nos anuncia, já em 1993, em *Notas sobre o gesto*: “a política é a esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens” (AGAMBEN, MF, p. 61). Desta forma, uso e gesto, cada um com sua história, coincidem sem resíduos num determinado momento da obra de Agamben, na fundamentação ética, política, histórica e ontológica da ontologia medial que *sustenta* e propõe agambeniana.

Agamben retoma indiretamente o problema da ação (*actio*) em seu mais recente livro, *La follia di Hölderlin*. No epílogo ao livro sobre o poeta, Agamben discute o sentido da “vida habitante”. A estratégia de Agamben é usar a poesia de Hölderlin para neutralizar algumas categorias da tradição ética e política do Ocidente, notadamente algumas daquelas consolidadas por Aristóteles. Dentre as correções ao pensamento aristotélico que Agamben pretende extrair de Hölderlin está a da crítica do conceito de hábito (*hexis*), entendido, na economia do pensamento do estagirita, como dispositivo que realiza a articulação e administra a passagem potência ao ato. Neste livro, a estratégia de Agamben é morfológica. Recorrendo a Benveniste, Agamben destaca em *La follia di Hölderlin* uma importante distinção na constituição dos nomes que indicam ação (*actio*) nas línguas indoeuropeias. De um lado, os nomes que exprimem uma atitude ou possibilidade. São os nomes que no latim terminam em *-tus* e em grego *-tys*. De outro lado estão os nomes que exprimem uma ação objetivamente efetuada. São os nomes em latim terminados em *-tio* e em grego *-sis*. Agamben se limita a dar exemplos em latim: *gestus/getio*, *ductus/ductio*, *actus/actio*. Conforme a distinção benvenstiniana, os nomes terminados em *-tus* indicam o modo segundo o qual alguém ou alguma coisa é ou pode vir a ser. Ou seja, os nomes com tema em *-tus* abrangem o modo da possibilidade como constitutivos deles. Essa é a razão pela qual o termo *habitus* seria capaz de elucidar a relação entre potência e ato sem com isso instaurar um processo entre eles. Em contrapartida, o termo empregado por Aristóteles, *hexis*, pertence aos nomes com tema em *-sis*. A tese de Agamben é, então, que a escolha do termo *hexis* por Aristóteles o impediu de antemão de pensar a ação sem pressupor um processo de passagem da potência ao ato. Isso equivale a dizer, em termos agambenianos, que a escolha do termo *hexis* baniu a possibilidade do novo uso. Pelo contrário, o que a escolha do termo *hexis* fez foi tornar a ação por ela descrita, a do hábito, dependente da objetividade e da efetivação. Vemos, assim, Agamben dar mais um passo em direção à fundamentação de uma ontologia alternativa à predominante no Ocidente. Agamben desloca a reflexão ético-política da *actio*

e do *habitus* (equivalente latino tardio de *hexis*) para a do *actus*, do *gestus*, do *habitus* e do *usus*. O uso integra esse mesmo movimento de independência da objetivação e efetualidade. O uso não se opõe simplesmente à ação. O uso visa resgatar a possibilidade do novo na ação; a potência e a virtualidade de novas ações possíveis.

Na economia dos textos de Agamben, nem sempre o que ele descreve em termos de uso se chamou uso. No início havia a *poiesis*. Mas ela estava comprometida com o pôr-se-em-obra. Foi então que surgiu o gesto, que na língua de Varrão faz emergir uma alternativa às atividades humanas voltadas ao fazer e ao agir. O gesto consiste, certamente, numa das chaves para a compreensão da especial atividade humana que neutraliza, desativa e torna inoperosa as obras humanas. Mas apenas a noção de uso, que Agamben defende como uma verdadeira filosofia no quarto volume de sua tetralogia, parece concentrar o que poderá emergir como a origem de um modo de habitar o mundo, uma forma-de-vida que se relaciona por contato imediato, inoperoso, inapropriável e ingovernável, consigo, com os outros e com o mundo.

A relação entre gesto e uso é interessante de ser pensada não apenas do ponto de vista conceitual, mas também a partir de sua temporalidade e espacialidade na obra de Agamben.³⁷⁷ Do ponto de vista conceitual, a primeira coisa que fica evidente é que ambos respondem a uma necessidade de uma terceira via ao par conceitual que Agamben aprofunda em *O homem sem conteúdo*. Como já vimos, neste livro encontramos um protagonismo dos conceitos *praxis* e *poiesis*. Agamben se encontra imerso na leitura arendtiana e heideggeriana de Aristóteles, procurando, com Arendt, criticar o eclipse da *poiesis* em favor das atividades práticas que conduzirão o *animal laborans* à vitória e, com o auxílio de Heidegger, restituir ao humano sua capacidade poética. Não há ainda, em *O homem sem conteúdo*, um terceiro termo, portanto. O que há é a tentativa de restituição de um sentido original ao termo *poiesis* e com isso uma libertação de um potencial criador do humano, capaz de fazer frente à técnica que, conforme o diagnóstico de Heidegger, tende a se tornar o modo exclusivo de desvelamento de que somos capazes.

O que nos importa efetivamente aqui é mostrar de que forma a arqueologia política da técnica está presente em Agamben mesmo quando ela não é explicitamente citada. Mais

³⁷⁷ É curioso como gesto e uso persistem na obra de Agamben. Em *Uso dos corpos*, o uso é descrito em termos de “gesto polar” (AGAMBEN, UC, p. 111); em *Karman*, por outro lado, o o gesto é descrito como uma atividade capaz de abrir um novo e possível uso (AGAMBEN, K, p. 138).

do que isso, a peculiaridade da arqueologia filosófica agambeniana consiste em iluminar campos diversos para os quais a questão da técnica sempre foi fundamental, mas com os quais a investigação de Heidegger não tinha como medir-se. A recuperação das repercussões da técnica e das tecnicizações no direito permite que nos voltemos criticamente ao direito enquanto instrumento de governo, enquanto dispositivo biopolítico. Se a técnica, como temos argumentado ao longo de todo o nosso estudo, consiste na *arte da separação útil ao governo biopolítico*, a arqueologia política da técnica levada a cabo por Agamben não deixa dúvidas de que o direito, ao lado da teologia, ocupa uma posição privilegiada na *elaboração* do solo comum que nos serve de substrato ontológico da vida social. Isto é, a arqueologia política da técnica acaba por nos permitir pensar uma arqueologia da cotidianidade.³⁷⁸

4.1.10 *HOC IUS... NULLUM IUS HABERE*

*Tudo se concentra em nós no espiritual, tornamo-nos
pobres para tornarmo-nos ricos – Friderich
Hölderlin*

Usus et ius non sunt idem – Giovanni Olivi

*Art. 1.228. O proprietário tem a faculdade de usar,
gozar e dispor da coisa, e o direito de reavê-la do
poder de quem quer que injustamente a possua ou
detenha – Código civil - Lei nº 10.406 de 10 de
Janeiro de 2002*

Após *O tempo que resta* – apesar da noção de uso consistir num *terminus technicus* agambeniano pelo menos desde *Meios sem fim* –, a noção agambeniana de uso ganha fôlego no quarto tomo de *Homo sacer*. Em *Altíssima pobreza*, o que importa a Agamben é explorar os empreendimentos franciscanos de tentativa de subtração (de renúncia) do modo de vida segundo o direito. Na leitura de Agamben, os franciscanos teriam sido realmente inovadores no sentido de tentarem pensar uma vida fora do direito, notadamente em relação à tentativa

³⁷⁸ A “saída” para uma concepção não-dispositiva, isto é, inoperosa de causa, parece ser buscada por Agamben na noção de causa imanente de Espinosa. A deposição da técnica pressupõe, então, uma deposição da metafísica da causa, tanto no sentido da formulação aristotélica quanto em suas versões teológicas e jurídicas. Apenas com recurso a uma causa imanente, que coincida com a potência de não e com o uso, é que Agamben entende ser possível superar a ontologia da técnica. Por meio da noção de causa imanente Agamben pretende instaurar uma ontologia alternativa à ontologia da técnica, que é a ontologia modal, cujo estudo ficará para trabalhos posteriores.

de elaborar um modo de vida segundo a pobreza, isto é, uma vida sem propriedade. Segundo Agamben, o franciscanismo constitui, por isso, uma experiência impensável para nós modernos, que cremos poder legislar sobre tudo sem qualquer limite.³⁷⁹ Nesse sentido, o mote do modo de vida franciscano é o oposto ao preceito arendtiano e pode ser resumido no da busca de um “direito a não ter direitos” (*hoc ius... nullum ius habere*).³⁸⁰ No centro da pretensão franciscana “o princípio que, do início ao fim, se mantém inalterado e inegociável para eles”, tanto de seu fundador quanto para a ordem, é a “*abdicatio omnis iuris*, isto é, a possibilidade de existência humana fora do direito” (AGAMBEN, AP, p. 116). Abrindo mão do direito de propriedade e do direito de uso (no sentido de licença de uso), o que os franciscanos queriam era conservar para si tão somente o que eles chamavam de simples uso de fato (*usu simplicem facti*). Desse modo, podemos dizer que o conceito de pobreza franciscano consiste na soma da *abdicatio iuris* com a separação entre uso e propriedade. Por meio da tematização do uso face à propriedade, Agamben nos revela o *telos* do Ocidente de tornar todo uso e todo usuário apropriável. Pensar o franciscanismo, portanto, faz aparecer o devir propriedade do uso.

Mas essa novidade toda do modo de vida franciscano ainda assim pressupõe uma relação com o direito, mesmo que sob a forma negativa. Segundo Agamben, “é significativo

³⁷⁹ A experiência franciscana serve para Agamben como um verdadeiro laboratório de pensamento, útil à criação de uma forma-de-vida sem relação com as categorias do direito, tais como nos foram legadas desde os romanos. Há algo de anti-moderno no franciscanismo, e é justamente isso que Agamben parece querer resgatar neles. Para os franciscanos, do enunciado da lei natural de que a cada homem deve zelar pela autopreservação não se segue um direito de posse ou de propriedade. O que se seguiria, na verdade, é apenas um direito natural de uso. Isso significa que o corolário da noção de autopreservação é um direito de uso fundado numa espécie de estado de necessidade e que só é válida no contexto desse estado de necessidade. Da autopreservação apenas o uso das coisas necessárias à conservação é possível. Essa constatação também conduz Agamben a pensar em relação ao estado de exceção: “se observarmos bem, isso significa que os frades menores efetuam uma inversão e, ao mesmo tempo, uma absolutização do estado de exceção: no estado normal, em que aos homens cabem direitos positivos, eles não têm direito algum, mas apenas uma licença de uso; no estado de extrema necessidade, eles recuperam uma relação com o direito (natural, não positivo)” (AGAMBEN, AP, p. 120).

³⁸⁰ Agamben cita a formulação de Hugo de Digne, segundo a qual os franciscanos “têm esse único direito, o de não ter direito nenhum” (*hoc ius... nullum ius habere*). Isso não significa que haja uma completa incompatibilidade entre o pensamento franciscano e o arendtiano. As duas formulações, simetricamente opostas, a do “direito a ter direitos” e a do “direito a não ter direitos”, dizem respeito a duas formas de vida diferentes: uma que se propõe a viver dentro do direito e outra fora. Portanto, elas não colidem, pois seus registros são diferentes. No mais, Arendt conhecia os teóricos do franciscanismo e, em tons elogiosos, afirma: “Há uma terceira possibilidade que não é um caso específico arbitrário, e sim um ponto absolutamente crucial para o conceito de amor fraterno no antigo cristianismo. É a possibilidade de viver no mundo, mas guiado por uma transcendência que não se concebe realizável na terra (consciência escatológica). Esse afastamento do mundo não gera nenhuma vontade de mudar o mundo, mas ao mesmo tempo tampouco representa uma fuga do mundo, isto é, um mundo historicamente estruturado de determinada maneira e cuja historicidade é considerada absoluta. São Francisco de Assis, por exemplo, vivia no mundo como se não existisse e o apreendia ‘como-se-não-existisse’ em sua vida concreta” (ARENDR, 2008, p. 70).

que os teóricos dos franciscanos tendam obstinadamente a ler a renúncia ao direito em termos jurídicos” (AGAMBEN, AP, p. 119). Agamben extrai dessa experiência a necessidade de formular uma definição de uso que não seja negativa. No registro franciscano, tudo se passa como se o uso fosse aquilo que se inaugura após a renúncia a uma vida nos certames do direito. Ou seja, ele pressupõe a colaboração da cúria. Por isso, para Agamben, essa definição de uso é deficitária, tanto em sentido ético quanto ontológico. É preciso que o uso esteja *para além* do direito, e não apenas recusando-se a integrá-lo. A recusa (*abdicatio*) pressupõe um ato de vontade do sujeito (uso e vontade no registro agambeniano são incompatíveis), mesmo sendo descrito por Boaventura em termos de “espontaneidade”. (Lembremos, aqui, que o “como não” paulino é uma deposição (*Entsetzung*) *sem abdicação*. Somente um uso para além do direito pode servir para se pensar um uso do direito que não esteja capturado por ele. Para Agamben, das argumentações negativas e defensivas elaboradas pelos franciscanos, só se pode esperar uma estratégia repleta de fragilidades. Num importante texto consagrado à questão da regra franciscana, Coccia resume lapidarmente os propósitos de Boaventura:

Analizando as formas de relações possíveis com as coisas (*res temporales*) Bonaventura isolou uma relação peculiar com as coisas (um *usus*) que se definia em subtração com relação aos direitos reais, e assim em oposição em relação à propriedade (*proprietates*), à posse (*possessio*) e ao usufruto (*ususfructus*) como aquilo de que a vida humana não pode prescindir (*quo vita mortalium non possit carere*). (COCCIA, 2007, p. 6)

Nesse sentido, em mais de uma ocasião Agamben nos relata os limites da concepção franciscana de uso (AGAMBEN, P, p. 72; CA, p. 55-59; AP, p. 115-126). De forma resumida, o que Agamben nos diz é que Boaventura fundamentou, em termos jurídicos e teológicos, a separação entre o uso e a propriedade. Essa tese foi aceita por Nicolau III na bula *Exiit qui seminat*, de 1279. Isso significa que, ao acolher os argumentos de Boaventura, Nicolau III sancionou o princípio de que os franciscanos, tendo abdicado de todo direito, conservam, porém, o simples uso de fato. O problema é que essa argumentação jurídica, legitimada pela sanção da cúria, ensejou a posição contrária por parte de João XXII, que na bula *Ad conditorem canonum*, de 1322, apresentou o entendimento contrário, revogando, desse modo, o entendimento acerca da separabilidade entre uso e propriedade. Isso significa que “na exata medida em que essencialmente se propunha definir a pobreza com relação ao direito, revelou-se uma arma de duplo efeito” (AGAMBEN, AP, p. 140).

A respeito da liminaridade em relação ao direito, e, desse modo, da vulnerabilidade da posição dos teóricos franciscanos, Agamben resgata argumentos que ganharam espaço já em *Estado de exceção*.³⁸¹ Para Agamben, a pretensão dos franciscanos em levar uma vida fora do direito, tentando, contudo, legitimá-la juridicamente, revela uma falta de clareza a respeito das operações da técnica jurídica; significa “desconhecer a própria estrutura do direito, que se articula constitutivamente na possibilidade de distinguir *factum* e *ius*, instituindo entre eles um limiar de indiferença, pelo qual o fato acaba sendo incluído no direito” (AGAMBEN, AP, p. 141). Basta pensar no fundamento da propriedade para que essa fagocitação jurídica dos fatos fique evidente: toda propriedade tem como pressuposto o fato da posse,³⁸² mesmo que por algum tipo de elaborada ficção jurídica, algo que o ditado *possession is Nine-Tenths of the Law* (a posse é nove dez avoz da lei) expressa claramente.³⁸³ Os textos de Yan Thomas, estão repletos de exemplos acerca da instituição da propriedade por meio da posse. Antes de constarem dispostas no patrimônio de uma pessoa, no direito romano essas coisas são as chamadas *res nullius*. Agamben mostra, dessa forma, a insuficiência da noção de uso de fato, pois ela é incapaz de se esquivar da lógica jurídica de aprisionamento do fato: “o caráter fatural do uso não é em si suficiente para garantir uma exterioridade com relação ao direito, pois todo fato pode transformar-se em direito, assim como todo direito pode tornar-se um aspecto fatural” (AGAMBEN, AP, p. 142). Podemos, à título de exemplificação, pensar na noção schmittiana de *Landnahme*, de tomada da terra, como um dos conceitos mais elucidativos desse “fato jurídico”. Em razão disso, a perspectiva ética e ontológica do uso exige um ultrapassamento da conceitualidade da técnica jurídica. É apenas à luz desse contexto, de elaboração franciscana, mas também de seu ultrapassamento, que Agamben pode pensar sua própria filosofia do uso. Pensar o uso em termos filosóficos é o que teria faltado justamente aos franciscanos, que se mostraram ingênuos no que diz

³⁸¹ O livro *Estado de exceção* consiste num tratado que tematiza precisamente as relações entre juridicidade e facticidade. Todos os debates do livro apontam para esse tema, sobretudo os entre Benjamin e Schmitt e entre Schmitt e Santi Romano.

³⁸² Lemos no art. 1.196 do Código Civil de 2002: “Considera-se possuidor todo aquele que tem de fato o exercício, pleno ou não, de alguns dos poderes inerentes à propriedade”.

³⁸³ A Dissertação de Alexandre Nodari, *A posse contra a propriedade*, traz muitos elementos interessantes para pensar isso num debate não apenas com Agamben, mas sobretudo com modernistas, como Oswald de Andrade. A ideia de “grilagem das terras” consiste numa excelente ilustração a respeito das ficções jurídicas que garantem a posse (de direito) sem que haja uma posse efetiva (de fato), ao menos no que diz respeito ao tempo decorrido da posse. Esclarecendo o sentido de apresentar a posse contra a propriedade, Nodari escreve: “A escolha pela posse revela-se estratégica: a posse é algo como a ‘última fronteira do direito’, onde direito e vida tornam-se indiscerníveis, onde um fato pode, a todo o momento, se converter em direito, e um direito pode voltar a ser puro fato” (2007, p. 19).

respeito às operações da técnica jurídica: “Pensar a pobreza em uma perspectiva filosófica significa pensá-la como uma categoria ontológica. Assim, agora, pensá-la não em relação com o ter, mas antes de tudo em relação com o ser” (AGAMBEN, CA, p. 59).

A concepção ética e ontológica de uso agambeniana, ou seja, uma leitura não mais negativa e defensiva em relação ao direito, mas uma concepção positiva e filosófica do livre uso comum, é pensada por Agamben, para além do franciscanismo, com a ajuda de Heidegger e de Benjamin. No caso de Heidegger, a estratégia de Agamben passa por uma genealogia da noção de pobreza no *corpus* heideggeriano. No caso de Benjamin, por meio da introdução de uma noção de justiça (*Gerechtigkeit*) que não seja reduzível a uma filosofia voltada à virtude e ao bem (o que deixa explícita a busca por um modo alternativo ao aristotélico e kantiano, de conceber a ética). Vemos, desse modo, que Agamben pretende lançar mão da experiência franciscana, filtrá-la de suas insuficiências e, por meio de uma leitura ético-ontológica, à luz, sobretudo, da categoria de justiça de Benjamin, lançar as bases de uma concepção de uso próxima à noção de uso que Agamben crê estar em Paulo (ou mesmo no próprio Francisco de Assis). Esse passo é dado por Agamben a partir de uma sintonia entre os teóricos do franciscanismo, Benjamin e Heidegger. A respeito dessa sintonia entre Heidegger e o franciscanismo, Agamben afirma:

Heidegger não cita o nome de Francisco, mas é difícil não perceber em suas considerações um eco das discussões franciscanas sobre a pobreza e sobre o uso, sobre como se deveria entender o uso que o pobre faz daquilo que usa, em particular no conflito entre os espirituais, que definiam o uso de modo objetivo como *usus pauper*, e os conventuais, para os quais, ao contrário, decisiva era a modalidade interior do uso (*uti re ut non sua*) (AGAMBEN, CA, p. 62).

Segundo a leitura de Agamben, o conceito de pobreza de Heidegger está mais próximo do conceito franciscano do que até agora foi salientado na literatura. Em razão disso, o conceito heideggeriano de pobreza implica fragilidades análogas. Para Agamben, tanto a concepção franciscana quanto a heideggeriana de pobreza, apesar dos esforços teóricos empreendidos em suas elaborações, sempre permaneceram negativas. Vejamos os principais momentos destacados por Agamben na genealogia da pobreza em Heidegger.

Em 1929-30, em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, a noção de pobreza aparece na definição mais célebre do livro: as pedras são privadas de mundo, os animais são pobres de mundo e os homens são formadores de mundo. A pobreza aparece, aqui,

caracterizando o modo de ser do animal. O que Agamben destaca dessa definição é seu caráter negativo. A pobreza é definida por um carecer, um “sentir a falta” (al. *entbehren*, it. *mancanza*). Alguns anos depois, no curso dado em 1941-42, intitulado *Elucidações sobre a poesia de Hölderlin*, comentado o hino *Andenken*, Agamben detecta uma tentativa, por parte de Heidegger, de pensar a pobreza em termos mais positivos, o que é feito por meio de uma crítica à noção de renúncia: “a pobreza não deve apenas ser definida como renúncia à riqueza” (AGAMBEN, CA, p. 63). Esse passo é importante, na medida em que ele pode ser útil à crítica da noção franciscana de *abdicatio*. Mas isso não significa que haja aí uma superação da negatividade constitutiva da noção heideggeriana de pobreza: segundo Agamben, ela continua a depender da existência de um oposto, isto é, da riqueza (AGAMBEN, CA, p. 64). Munido dessa genealogia da pobreza em Heidegger, Agamben procede à interpretação do sentido da pobreza na conferência *A pobreza*, de 1945. Nela, Heidegger define a pobreza nos seguintes termos:

O que quer dizer “pobre”? Em que consiste a essência da pobreza? O que quer dizer “rico”, se somente na e através da pobreza nos tornamos ricos? “Pobre” e “rico”, em sentido comum, têm que ver com a posse, com o ter. A pobreza é um não-ter e, decerto, um estar-privado do necessário [*Nötige*]. A riqueza é um não-estar-privado do que é necessário, um ter para além do que é necessário. A essência da pobreza repousa, contudo, num Ser. Ser realmente pobre quer dizer: Ser de uma tal forma que não estejamos privados de nada que não seja o não-necessário [*Unnötige*] (HEIDEGGER, 2004, p. 230-231)

Agamben crê haver um deslocamento decisivo (*spostamento decisivo*), apesar de ainda insuficiente, nessa conferência de 1945. Decisivo, pois enquanto em *Conceitos fundamentais da metafísica* a pobreza dizia algo acerca da condição do animal, em *A pobreza* ela descreve algo da condição humana. A pobreza, enquanto carecer do não-necessário, afirma Heidegger, significa ter relação com aquilo que “não provém do constrangimento [*Zwang*], mas daquilo que é livre” (HEIDEGGER, 2004, p. 231). Ou seja, segundo a noção de pobreza de Heidegger, entregando-se à pobreza é que se alcança a riqueza. Sobretudo esse último passo, que consiste num visar ao oposto, permite que Agamben conclua que “a reaproximação estratégica em direção ao animal e à sua pobreza de mundo visa, em última análise, à inversão dialética [*rovesciamento dialettico*] da pobreza em riqueza, da necessidade material em superfluidade espiritual” (AGAMBEN, CA, p. 65). Nada poderia estar mais distante da concepção agambeniana de uso que algo que possa ser entendido como uma

“inversão dialética”. Em tons conclusivos, Agamben procede: “se detive-me sobre esses textos de Heidegger é para mostrar a insuficiência. Lembrei a analogia a respeito da estratégia franciscana: a aproximação da condição animal e a determinação subjetiva e interior da pobreza” (AGAMBE, CA, p. 66).

O passo efetivamente decisivo³⁸⁴ em direção a um conceito de uso para além do direito, isto é, para além das formas negativas e defensivas em relação às formulações jurídicas da cúria, foi, de acordo com Agamben, intuído por Benjamin num breve texto “radicalmente franciscano” (AGAMBEN, UC, p. 104) de 1916, intitulado “Apontamentos para um trabalho sobre a categoria de justiça” (*Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*) (Cf. BENJAMIN, apud JACOBSON, 2003, p. 167-169). Agamben encontra nesse texto de Benjamin precisamente aquilo que faltava aos franciscanos, que é o pensamento da relação, de caráter ético-ontológico, com o inapropriável, de modo que essa relação fosse projetada para além de uma estratégia defensiva, como era o caso dos franciscanos em relação aos mestres seculares parisienses, à cúria de Avignon ou a João XXII. Para Agamben, o modo franciscano de pensar um uso que não constitui propriedade pressupõe o esquema presente desde o direito romano, que consiste em tematizar o inapropriável apenas como um momento com vistas à fundação do apropriável e do comercializável. Mas também algo da definição heideggeriana de pobreza é mantida: a pobreza não se relaciona ao que é necessário, mas ao que é não-necessário (*Unnötig*). A passagem de Heidegger para Benjamin pode ser compreendida como uma passagem do não-necessário (*Unnötig*), que é o livre, para o inapropriável (*das nicht in Besitz sein kann*). Enquanto na conferência de Heidegger a pobreza é liberada do necessário e da necessidade, em Benjamin, em cujo fragmento não aparece a categoria da pobreza, o que é visado é a justiça, entendida como aquilo que independe do necessário e das necessidades individuais. Com esse deslocamento, dos franciscanos e de Heidegger até a concepção de justiça no jovem Benjamin, o esquema de uma fundação do apropriável por meio de uma separação (consagração) do inapropriável³⁸⁵ é deposto (*entzsetzt*): o uso deixa de ser pensado como

³⁸⁴ Demarcando esse passo argumentativo, de Heidegger para Benjamin, Agamben afirma: “A concepção heideggeriana da pobreza não podia, portanto, servir-me. Um outro texto me forneceu, contudo, uma indicação essencial...” (AGAMBEN, CA, p. 66).

³⁸⁵ “O direito romano atesta uma vizinhança jurídica constante entre o público e o sagrado, termos que comumente qualificam os lugares e as coisas subtraídas aos domínios individuais (...) Os juristas consideram na verdade as coisas públicas e sagradas (as quais se associam as coisas religiosas e santas) apenas sob o ângulo de sua inalienabilidade e de sua inapropriabilidade (...) “Sagrado e religioso ou público”, é isso que se enumera

pressupondo uma *renúncia* (*abdicatio*) a um uso apropriativo; ele é uma relação direta com o inapropriável, isto é, sem que ele seja algo separado e sem que ele vise a fundação de um regime onde o comércio seja possível.³⁸⁶ A partir dessas considerações, Agamben se inscreve na tarefa de lançar as bases de uma teoria do uso que, resgatando as indicações paulinas, não se resume a uma *justificação* do uso como algo separado, oposto ou diverso do direito. “A propriedade”, diz Benjamin, “enquanto presa na própria finitude, é, contudo, sempre injusta” (BENJAMIN, 2003, p. 352). Com esse movimento Agamben pretende, na esteira de Benjamin, realizar uma disjunção efetiva entre propriedade e uso, algo inimaginável na tradição canônica e latina do direito. Agamben pretende alcançar uma definição do uso em si mesmo, sem um contato, mesmo que liminar, com o edifício jurídico. Difícil não reconhecer a presença da intuição de Simone Weil nesse sentido, que não fala de uso, mas que, assim como o jovem Benjamin, fala de uma justiça irreduzível a essa forma de concepção do direito privilegiada por nossa tradição: “A noção de direito é estranha ao espírito grego, ela é estranha também à inspiração cristã lá onde ela é pura, não misturada com a herança romana, ou hebraica, ou aristotélica. Não podemos imaginar São Francisco de Assis falando de direito. » (WEIL, 2017, p. 53). Ao reunir as reflexões de Weil e Benjamin sobre a justiça com a noção de um uso não jurídico das coisas, Agamben está apontando para a intuição paulina da justiça como viver sem lei (*choris nomou dukaiosumê*, Rom. 3, 21).

normalmente quando se trata de escapar do plano jurídico da mercadoria. Ninguém podia comprar uma coisa que sabia ter ‘a alienação proibida, como os lugares sagrados e religiosos ou as coisas não comercializáveis, não no que elas são pertencentes à cidade, mas no que elas são destinadas ao uso público, como o *Campo de Marte*’” (THOMAS, 2002, 1434-1435).

³⁸⁶ A analogia entre uso e pobreza fica clara ao compararmos as definições. Em *Uso dos corpos* Agamben afirma: o uso se apresenta como *a relação com um inapropriável*, como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo nenhum apropriado (AGAMBEN, UC, p. 105. Grifos do autor). Em *Criação e anarquia*, Agamben afirma: “*a pobreza é a relação com um inapropriável; ser pobre significa: estar em relação com um bem inapropriável*” (AGAMBEN, CA, p. 68. Grifos do autor).

4.2 USO, UM VERBO ARQUIMODAL³⁸⁷

Der freie Gebrauch des Eigenes das Schwerst ist –
Friedrich Hölderlin

O Ereignis é sem destino, geschicklos – Giorgio
Agamben

Mas, afinal de contas, em que consiste um uso que não implique relações de posse e de propriedade? O que é um uso que não se confunde com licença de uso? O que é um uso que não é um servir-se de algo como instrumento? A resposta para essas perguntas exige a reconstrução de um caminho que não é nada óbvio. O uso não é algo à parte, destacado de outras formas de fazer do homem. Antes, o uso consiste num modo de ser que habita todo fazer e todo agir humano. Por meio de ideia de uso, Agamben reinscreve a possibilidade do novo em cada atividade humana, tornando-a suscetível à novidade, a um novo uso. Dessa forma, o uso descreve a possibilidade das coisas serem algo diverso do que são de modo canônico. O uso expõe a contingência da normatividade proveniente do cotidiano. Nesse sentido, lançando mão da linguagem, o poeta “transforma a língua em todos os seus aspectos”; por meio da pintura, o pintor recria o olhar e a percepção; por meio da dança, o dançarino introduz novos gestos. Por meio do uso dos corpos, os homens refundam as relações sociais no contato e na proximidade entre os corpos, dando sentido, assim, à sua política.

Tanto a presente seção quanto as seguintes visam a discutir o conceito de uso de um ponto de vista linguístico-ontológico. Se, para Agamben, a ontologia é “o lugar originário da articulação histórica entre linguagem e mundo” (AGAMBEN, UC, p. 136), o ponto privilegiado para a narrativa dessa história e de suas possibilidades (e não de seu destino) é o uso. Pois é no uso que o ser habita e é no uso que o si e o mundo aparecem de modo simultâneo, impessoal, coeso, aderido, inapropriável.

³⁸⁷ Talvez aqui seja o momento para indicarmos uma ausência fundamental desta tese: os conceitos de uso e de forma-de-vida agambenianos precisam ser lidos também à luz da filosofia de Ludwig Wittgenstein. Não temos condições de discutir essa filiação nesta tese, mesmo que minimamente. Esse ponto será objeto de análise em ocasião futura e oportuna.

Assim, vimos, desde o início de nosso percurso, que a estética e o direito constituem âmbitos tecnicizantes das experiências respectivas da arte e da ação política; veremos agora, a partir da interrogação do uso, duas formas adicionais de tecnicização de experiências comuns. A primeira delas consiste na tecnicização da gramática, que por meio de seus títulos, tipificações, taxonomizações e nomenclaturas constituem “meios técnicos, por cuja indicação procede mecanicamente a análise da linguagem e a fixação de suas regras” (HEIDEGGER, 1999, p. 82). Esse passo, na economia do pensamento agambeniano, já nos foi anunciado há muito tempo. Em *A linguagem e a morte*, Agamben afirma, sob a forma de uma correção ainda mais fundamental do projeto heideggeriano de uma “liberação da gramática da lógica”, uma “liberação da linguagem da gramática” (AGAMBEN, LM, p. 36). A preposição, em ambos os casos é subjetiva: quer dizer, se Heidegger pretendia liberar a gramática em relação à lógica, Agamben pretende liberar a linguagem em relação à gramática. Esse passo, no entanto, só pode ser dado por meio de um confronto com a gramática. A segunda forma tecnicizante é a da arquitetura. Veremos de que forma a arquitetura passa num certo momento da nossa história a poder construir abrigos inabitáveis.

4.2.1 USO, UM VERBO INTRANSITIVO

*O sujeito: um habitus, um hábito, apenas um hábito
num campo de imanência, o hábito de dizer Eu... –
Gilles Deleuze*

Diferente da primeira parte do primeiro capítulo de *Uso dos corpos* (I.1), onde Agamben explora o texto aristotélico aliado de fontes contemporâneas (Arendt, Thomas, Vernant) para cartografar onde está a base do problema de que pretende tratar, a partir do segundo capítulo da primeira parte de *Uso dos corpos*, intitulado *Chresis* (I.2), vemos o início de uma outra estratégia. Essa nova estratégia guarda ainda um caráter destrutivo dos elementos que obstaculizam um acesso adequado ao uso; porém essa destruição passa, finalmente, a compor aquilo que constituirá, efetivamente, a “elaboração de uma teoria do uso, a respeito da qual, na filosofia ocidental, faltam até mesmo os princípios mais elementares” (AGAMBEN, AP, p. 11).

Tendo localizado o problema numa longa temporalidade diacrônica, que acompanhamos no capítulo anterior, e que vai de Aristóteles até Foucault, passando por Marx, Heidegger e Arendt, Agamben parte agora para uma depuração sincrônica do conceito de uso, o que confere às suas especulações subsequentes um verdadeiro caráter de fundamentação de uma doutrina. Nesse sentido, é sobre a meticulosa lapidação do conceito de uso – sobre a filosofia do uso, portanto – que passaremos a tratar agora. Não deve ser novidade que essa fundamentação perpassa uma profunda reflexão que articula linguística e ontologia.

Como de costume, Agamben parte de uma pesquisa de relevância e notoriedade de um campo específico de investigação, e busca complementar as teses ali desenvolvidas até o ponto em que a intensidade do problema atinja um grau filosoficamente relevante. No caso do conceito de *chresis*, Agamben parte da *Mémoire* de Georges Redart, cujo trabalho foi dirigido por Benveniste. Subjacente à argumentação de Agamben está, novamente, uma preocupação de caráter filosófico, o que o impele, neste caso, a partir de uma investigação de caráter “científico” (a linguística), apontando os limites (sem ignorar a sua importância) desse tipo de investigação para uma reflexão efetivamente filosófica. Esta, por sua vez, se realiza de modo inequívoco na referência de Agamben a Espinosa (mas também a Plotino e

ao próprio Aristóteles), a fim de conjugar uma problemática gramatical a uma problemática filosófica. Veremos isso com mais detalhes adiante.

De modo análogo à correção que Agamben pretende realizar em relação à projeção arendtiana da atividade do trabalho àquela do escravo, também no caso de Redard o que é reprovado por Agamben é “uma projeção mais ou menos consciente do significado moderno do verbo ‘usar’ sobre o antigo verbo *chrestai*” (AGAMBEN, UC, p. 45). O sintagma aristotélico *somatos chresis* não aparece, segundo Agamben, em seu significado original, a menos que se some à desobstrução da noção moderna de trabalho a noção moderna de *utilização*. O ponto cego da leitura de Redard, segundo Agamben, consistiria nessa sobreposição dos verbos modernos *utilizar* e *usar*, que para ele não são meramente superponíveis. De início, a argumentação de Agamben visa a reforçar a ideia de que os verbos “da esfera do uso” são verbos de *voz média*, o que implica uma topologia específica da relação do sujeito com o *processo expresso pelo verbo*.³⁸⁸ Essa relação é descrita por Agamben nos seguintes termos:

Por um lado, o sujeito realiza a ação, pelo fato mesmo de a realizar, não age transitivamente sobre um objeto, mas implica e afeta sobretudo a si mesmo no processo; por outro, precisamente por isso, o processo supõe uma topologia específica, na qual o sujeito não ultrapassa a ação, mas é ele mesmo o lugar de seu acontecer. Assim como está implícito na denominação *mesotes*, o médio situa-se em uma zona de indeterminação entre sujeito e objeto (o agente é de algum modo também objeto e lugar da ação) e entre ativo e passivo (o agente recebe uma afeição do próprio agir) (AGAMBEN, UC, p. 47).

Estamos, assim, diante de uma espécie de regressão arqueológica ao ponto em que algo como uma distinção entre sujeito e objeto existe apenas como possibilidade. Contra Redard, Agamben recorre ao próprio Benveniste. A voz média, muito estudada pelos que se interessam pelo grego antigo, geralmente é explicada nas gramáticas modernas pela noção de “interesse” do sujeito na ação desempenhada (BRANDÃO, 2009, p. 124). O texto de Benveniste, *Ativo e médio no verbo*, vai na contramão dessa explicação por ela ser demasiado abstrata e, sobretudo, extralinguística. De fato, a ideia de “interesse” parece sugerir algo que escapa a uma explicação linguística da língua; a noção de “interesse” parece sugerir a

³⁸⁸ A distinção entre “verbos processo” e “verbos de estado” é fundamental para compreendermos a argumentação de Agamben a respeito do uso. Num primeiro momento, Agamben avança, como numa espécie de conclusão provisória, que o “uso” implica uma relação específica de processo. Na próxima seção veremos que o filósofo avança sua análise caracterizando o “uso” como um “verbo de estado”.

existência de uma entidade psicológica interessada. O esforço de Benveniste é de tentar explicar linguisticamente o que acontece entre o sujeito e o processo descrito pelo verbo na chamada “voz média”, desviando, desse modo, do que poderíamos chamar de psicologismo. A explicação benvenistiniana da voz média em termos de um “efetuar afetando-se” é lapidar:

pode-se diversificar o quanto se queira o jogo dessas oposições, e o grego usou delas com extraordinária flexibilidade; elas voltam sempre definitivamente a situar as posições do sujeito em face do processo, segundo ele seja aí exterior ou interior, e a qualificá-lo enquanto agente, segundo ele efetue, no ativo, ou *efetue afetando-se*, no médio (BENVENISTE, 1976, p. 189. Grifo nosso).

A diátese da qual fala Agamben, na esteira de Benveniste, consiste antes de tudo numa categoria verbal, vizinha às marcações de “modo”, “tempo”, “pessoa” e “número”. Ela corresponde ao nosso conceito de “voz” (voz ativa, voz passiva, voz média), mas entre os antigos ela significava o modo como a alma se articula à linguagem. De acordo com Benveniste, a diátese consiste numa categoria útil para situar o sujeito relativamente ao processo. Ao se associar às categorias da pessoa e do número, a diátese forma um grupo que Benveniste chama de “campo posicional do sujeito”, o qual se expressa na desinência do verbo. As categorias modais e temporais são excluídas desse agrupamento em razão de não situarem o sujeito em relação ao processo (BENVENISTE, 1976, p. 190).

Uma das contribuições do texto de Benveniste que não foi explicitada até suas últimas consequências por Agamben diz respeito à crítica à tomada da oposição ativo-passivo como uma oposição originária e fundamental das nossas categorias linguísticas. Isso teria conduzido muitas vezes à sua expansão indiscriminada para outros âmbitos, como o da história, o da política ou mesmo o da sexualidade – não por acaso Agamben tratará da abordagem filosófica do sadomasoquismo em Foucault e em Deleuze.³⁸⁹ A relação sadomasoquista, que opera por meio das categorias do ativo e do passivo, aparece, aliás, em Agamben, com um *status* paradigmático dessa relação.

Dentre as principais contribuições presentes no texto de Benveniste, a maior delas é, sem dúvidas, a de elaborar um embasamento linguístico – que faz uso dos métodos amplamente conhecidos de linguística histórica comparada – que se oponha à supostamente

³⁸⁹ Por “abordagem filosófica” devemos entender “abordagem ontológica”, o que, no registro do pensamento de Agamben, não deixa de ter uma dimensão material.

insuperável oposição ativo-passivo. Nesse sentido, o que impulsiona a reflexão benvestiniana é a tentativa de compreensão e explicação dessa “oposição deslocada”: o fundamental para ele não é a oposição entre ativo e passivo, mas aquela, só aparentemente assimétrica, das vozes ativa e média. O que o texto *Ativo e médio no verbo* nos ensina, então, é que a distinção entre ativo e passivo, que a julgar pelo exame das nossas línguas modernas parece essencial e necessária a ponto a concebermos como uma determinação fundamental do pensamento, na verdade conta com uma história mais recente do que imaginamos; “esquecemos”, como afirma Heidegger, “que essas formas gramaticais não são algo, que, desde toda eternidade, dividem e regulam a linguagem. Ao contrário, nasceram de uma interpretação bem determinada da Língua Latina e da Grega” (HEIDEGGER, 1999, p.82). Ao contrário do que nossa intuição contemporânea seria capaz de entender por si mesma, pois ela é imediatamente e gramaticalmente orientada por nossas línguas naturais modernas, para o sistema verbal indo-europeu essa distinção não seria tão essencial. Mais do que isso, no indo-europeu histórico o que havia era uma tríplice repartição – *ἐνέργεια* (ativo), *πάθος* (passivo) e *μεσότης* (médio) –, sendo que o passivo, na verdade, correspondia a uma modalidade do médio, o que, por sua vez, sugere que a oposição entre voz (diátese) ativa e voz média é a mais antiga das oposições fundamentais de que se tem notícia no sistema linguístico indo-europeu.

O que Agamben não manifesta enfaticamente – mas que se lembrarmos da crítica ao vocabulário da propriedade reprovado às traduções de Aristóteles ganha pleno sentido – é que sua principal desconfiança em relação à *Mémoire* de Redard consiste na utilização da ideia de “apropriação”, mesmo que “ocasional”, para descrever o que efetivamente acontece entre sujeito e objeto nas relações instituídas pelo verbo *chrestai* – e isso, mesmo consciente do contexto no qual Redard escreve (o da linguística) demandar o emprego do termo *chrestai* num sentido lato, e não no sentido técnico jurídico. Esse gesto de Agamben nos remete àquele de *A linguagem e a morte*, pois também aqui o filósofo busca na linguística as formulações para noções de caráter ontológico. Trata-se, como ficará clara em sua descrição do gesto de Espinosa, de levar a cabo uma “meditação ontológica em forma de análise do significado de uma forma verbal” (AGAMBEN, UC, p. 48). Ainda no que diz respeito à *Mémoire*, Agamben aponta contradições flagrantes que aparecem sob a forma de conclusões que desmentem as premissas. Esse é o caso de quando ele descreve o processo expresso pelo verbo *chrestai*, primeiro, como “aquele que se cumpre dentro da esfera do sujeito” e que é “intransitivo”, para logo em seguida afirmar que “todas essas noções são *realidades independentes daquele*

que a elas recorre: o objeto existe fora do sujeito e nunca o modifica” (REDARD, apud AGAMBEN, UC, p. 45. Grifo nosso). Entre o aluno e o mestre, Agamben se posiciona ao lado do último, para quem “no ativo, os verbos denotam um processo que se efetua a partir do sujeito e fora dele. No médio, que é a diátese que se definirá por oposição, o verbo indica um *processo do qual o sujeito é a sede; o sujeito está no interior do processo*” (BENVENISTE, 1976, p. 187. Grifo nosso). Ao recrutar as análises de Benveniste, Agamben visa, deste modo, outra depuração: a de uma suposta transitividade do uso. Se toda transitividade pressupõe uma relação entre um sujeito e um objeto, o ganho dessa investigação é o da conclusão de que o uso é um verbo intransitivo. Resta-nos, então, saber o que caracteriza efetivamente essa intransitividade.³⁹⁰

4.2.2 USO, UM MODO DE SER E DE TER

Être et avoir. – L'homme n'a pas d'être, il n'a que de l'avoir – Simone Weil

L'avere un avere è, in ultima analisi, soltanto un modo di essere, una forma di vita – Giorgio Agamben

Nesse contexto, um dos capítulos mais enigmáticos – e mais elucidativos – da primeira parte de *Uso dos corpos* é o que pretende tratar do “uso habitual”, capítulo chave para a compreensão do projeto ético agambeniano. É também nele onde assistimos Agamben avançar na arqueologia do uso como detentor de uma dignidade própria, sem que a passagem para o ser-em-obra seja um requisito. A razão mais imediata dessa dificuldade diz respeito, novamente, à vertigem que as línguas com as quais estamos mais familiarizados – sobretudo os falantes de línguas neolatinas – nos provoca, impedindo-nos de reconhecer certos radicais morfológicos que dão sentido à investigação agambeniana. Os falantes de língua inglesa, por outro lado, que tem suas dificuldades linguísticas particulares, não tem dificuldade em

³⁹⁰ Um estudo mais profundo acerca da (in)transitividade do uso resta a ser feito. Paolo Virno escreve: “O pensamento do uso é um pensamento preposicional” (“*Il pensiero dell'uso è un pensiero preposizionale*”) (2015, p. 156). Ao situar o uso no registro da preposição, isso implica que o uso consequentemente esteja inscrito no âmbito da transitividade. Essa leitura colocaria Virno e Agamben nas antípodas um do outro em relação às leituras que fazem sobre o uso. Sem citar Agamben, Pizzichemi (2017) é quem desenvolve a leitura preposicional do uso, notadamente a partir do parágrafo 15 de *Ser e tempo*.

reconhecer na discussão do uso habitual o tema da familiaridade. Se tornar-se familiar é também acostumar-se, adquirir o hábito de algo, usar habitualmente e de forma familiar, a língua inglesa, melhor do que outras, expressa claramente essas relações: *to be used to* e *to become used to*, literalmente, “ser usado”, significando “estar habituado” e “tornar-se usado”, significando “torna-se habituado”. Ademais, importante é sabermos desde já que o uso habitual expande a ideia heideggeriana de um uso cotidiano (*alltäglichen Gebrauch*); ideia que está presente em *Ser e tempo*, mas que perde espaço para o cuidado.

A primeira coisa que devemos ter em mente, então, é que o termo “habitual”, usado na caracterização do uso, deve ser entendido no horizonte dos termos deverbais grego e latino *hexis* e *habitus* (hábito), que derivam das formas verbais *echein* e *habere* (ter) respectivamente. Também útil é a lembrança de algumas outras derivações mais antigas de *habere*, como *habilis*, mas notadamente o verbal *habitare*, que será importante mais adiante. A segunda informação imprescindível é a de que mais uma vez trata-se, para Agamben, de interrogar o vocabulário, ultrapassando a linguística em direção à ontologia. O aspecto ontológico da investigação fica evidente quando Agamben identifica o emprego do termo *hexis* por Aristóteles como “uma das formas como o ser se diz”, isto é, *hexis* enquanto “potência habitual”. Adentramos aqui – mesmo que de modo não inédito, pois esta também constitui uma das intuições que guia *A linguagem e a morte* – um tensionamento produtivo das obras de Aristóteles e Benveniste.

Numa investigação que se pretenda dotada de um caráter ontológico, pode-se achar estranho num primeiro momento uma reflexão tão profunda sobre o verbo “ter” em vez daquele com o qual as investigações ontológicas se dão corriqueiramente, expresso pelo verbo “ser”. Pois é justamente esse nexos constitutivo entre “ser” e “ter” que Agamben busca tematizar sob a forma de um impensado (ou não suficientemente pensado) da história da ontologia. A ambiguidade entre “ser” e “ter” parece encontrar na noção de “hábito” o seu lugar aporético profundo. A conquista mais notável desse passo argumentativo de Agamben será o da *neutralização de uma concepção processual do verbo usar*, que, agora, para além mesmo de toda intransitividade, conquistada por sua definição como um verbo de voz média, será compreendido, conjuntamente aos verbos *habere* e *ἔχειν*, como um *verbo de estado*. “O uso”, completa Agamben, “não pertence a algum sujeito” e “ele se situa além tanto do ser quanto do ter. O uso rompe, assim, a ambígua implicação entre ser e ter que define a ontologia aristotélica” (AGAMBEN, UC, p. 84).

Grosso modo, a crítica que Agamben endereça às leituras feitas de Aristóteles é a de terem instaurado no ser uma relação na qual o “ter” goza de uma prioridade (que Agamben caracteriza, na verdade, como “ambiguidade”) em relação ao ser. Essa prioridade se instala no momento em que se diz que Aristóteles pensa o hábito (*hexis*) como *passagem* da potência ao ato:

Se o ser (o uso) está cindido em potência e ato, será necessário, de fato, algo que articule e torne possível a passagem de um para outro [...] O hábito é o que possibilita a passagem da potência da mera genericidade para a potência efetiva de quem sabe escrever, tocar flauta, construir mesas ou casas. O hábito é, pois, a forma na qual a potência existe e se dá uma realidade como tal (AGAMBEN, UC, p. 82).³⁹¹

Nesse sentido, entrevemos a importância da referência à Benveniste, que devolve ao “ter” sua natureza de verbo de estado. Vejamos isso em mais detalhes.

O texto fundamental de Aristóteles que embasa as especulações de Agamben e que o impulsiona a uma leitura anti-escolástica³⁹² encontra-se no livro *Delta* da *Metafísica*, sobretudo em 1022b 4-15:

[Os significados de hábito ou posse ou estado]

(1) O termo hábito <ou posse ou estado> significa, num sentido, certa atividade³⁹³ própria do que possui e do que é possuído, como uma ação ou um movimento. De fato, quando algo produz e outro é produzido, entre um e outro existe a ação de produzir; assim, entre quem possui uma roupa e a roupa possuída por ele existe a ação de possuir. Ora, é evidente que da posse entendida nesse sentido não pode haver ulteriormente posse, porque, caso fosse possível ter posse de posse, iríamos ao infinito.

³⁹¹ Agamben defende um pensamento da *relação enquanto lugar limite-limiar*, e não um pensamento da *passagem*. Afinal de contas, uma filosofia que trabalha com a noção de “passagem” é submissa à ideia de articulação, o que pressupõe um dispositivo articulatório que a coloque em movimento. A cisão do ser em ato e potência assume, deste modo, o problema, não metafísico, mas prático-político do pensamento de Agamben. Cindir o ser em ato e potência corresponde ao pontapé inicial da ontologia da operatividade e do comando (Cf. AGAMBEN, D).

³⁹² A referência à desobstrução da tradição escolástica encontra-se bastante presente no capítulo sobre o uso habitual, tendo sempre a leitura de Tomás de Aquino como referência. Contra Tomás de Aquino, que tornaria o uso e o hábito sujeitos à *energeia*, Agamben invoca o próprio médico Galeno, que contrapõe o uso à *energeia*.

³⁹³ O termo aristotélico é *energeia*, que Agamben traduz por “ser-em-obra”. Essa primeira formulação aparece na versão brasileira do texto do seguinte modo: “determinado ser-em-obra [*energeia*] de quem tem e do tido’ quanto ‘a disposição [*diathesis*] segundo a qual aquilo que está disposto está disposto bem ou mal” (AGAMBEN, UC, p. 84). Na versão italiana consta: “un certo essere-in-opera [*energeia*] dell'avente e dell'avuto’ che ‘la disposizione [*diathesis*] secondo cui ciò che è disposto è disposto bene o male” (AGAMBEN UC, vi, p. 91).

(2) Hábito <posse ou estado>, noutro sentido, significa a disposição em virtude da qual a coisa disposta é disposta bem ou mal, seja por si, seja em relação a outra: por exemplo, a saúde é um hábito ou estado ou posse nesse sentido: de fato, ela é um tipo de disposição.

(3) Enfim, hábito <ou posse ou estado> se diz também do que é parte de uma disposição tal como dissemos acima. Por isso, também a virtude própria das partes é um hábito ou posse ou estado de toda a coisa. (ARISTÓTELES, 2002, p. 246-247).³⁹⁴

O termo *hexis* pode ser traduzido de várias formas. Agamben adota a tradução de *hexis* como “hábito”, mas outras traduções adotam outros sentidos, como “estado” ou “posse” ou mesmo “modo de ser/estar”.³⁹⁵ Essas diferentes acepções do termo *hexis* não são, no entanto, incompatíveis entre si, embora a escolha do termo “posse” acabe por decidir, mesmo que inconscientemente, por uma interpretação dos textos aristotélicos.

O texto “*Ser*” e “*ter*” nas funções linguísticas de Benveniste nos instrui da melhor forma possível na compreensão desse problema. De acordo com o linguista, o verbo “ter”, apesar da sua construção sintática transitiva – que em regra exige um complemento no acusativo –, possui uma transitividade ilusória. “Ter” (*habere, echein, avoir, avere, haben*) é, para Benveniste, um “pseudo-transitivo” (BENVENISTE, 1976, p. 212). Sintomático disso é que a natureza do verbo “ter” não fala nada sobre o objeto, mas sempre do sujeito. O verbo “ter” aponta para um “estado” de “posse” em que *um sujeito se encontra em posse de algo*, seja esse algo um objeto (“ter um caderno” = estar na posse de um caderno), seja um estado físico, emocional ou mental (“ter fome”, “ter frio”, “ter inveja”, “ter febre” = “estar com fome”, “estar com frio”, “estar com inveja”, “estar com febre” ou mesmo “ser tido pela febre”) (cf. BENVENISTE, 1976, p. 216). O que Agamben sugere é que as investigações linguísticas de Benveniste lançam luz sobre a ontologia aristotélica e nos mostram que, apesar do verbo *ter* (*echain*) constituir o paradigma do termo hábito (*hexis*), ainda assim estamos diante de uma ontologia que compreende o hábito sempre como um “ter um ser” ou “ter um hábito”, ou seja, que coloca o ser e o hábito desempenhando uma função de

³⁹⁴ “ἐξίς δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξις τις ἢ κίνησις (ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξὺ: οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξὺ ἐξίς). - ταύτην μὲν οὖν φανερόν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν ἐξίς (εἰς ἀπειρον γὰρ βαδιεῖται, εἰ τοῦ ἐχομένου ἔσται ἔχειν τὴν ἐξίς), ἄλλον δὲ τρόπον ἐξίς λέγεται διάθεσις καθ’ ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ’ αὐτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἐξίς τις: διάθεσις γὰρ ἐστὶ τοιαύτη. ἔτι ἐξίς λέγεται ἂν ἢ μῶριον διαθέσεως τοιαύτης: διὸ καὶ ἡ τῶν μερῶν ἀρετὴ ἐξίς τις ἐστίν” (ARISTÓTELES, 2002, p. 246-247).

³⁹⁵ Basta comparar as diferentes traduções de 1022b 4 da *Metafísica* para vermos as diferenças. Miguel Reale opta por deixar os três sentidos possíveis (hábito, estado, posse) (cf. ARISTÓTELES, 2002, p. 246-247). Tricot opta por “*état*”, “estado”, portanto (ARISTÓTELES, 2014, p. 130). Lucas Angioni opta pela forma verbal de *hexis*, traduzindo-a por “ter” ou mesmo “condição” (cf. ARISTÓTELES, 2018, p. 287).

predicado, como se fossem um objeto atribuível a um sujeito, além de reintroduzir a noção de posse, da qual Agamben já tentou extirpar a ontologia aristotélica. Essa iluminação de mão dupla – da linguística em direção à ontologia e da ontologia rumo à linguística – que Agamben performa ao contrastar as reflexões de Aristóteles e Benveniste aponta, por sua vez, para um limite ontológico-linguístico do pensamento ocidental. Revisitar esse ponto ainda obscuro da nossa ontologia, onde “ser” e “ter” aparecem como pilares e fundamentos da nossa tradição, constitui um dos motivos da filosofia de Agamben; e o filósofo fará isso radicalizando a leitura de Benveniste para além mesmo das pretensões do linguista; pois, como diz Heidegger: “por mais valiosas que sejam as constatações da filologia, elas não podem bastar. Pois é depois delas que começa a investigação” (HEIDEGGER, 1999, p. 99). Esse passo pode certamente ser extraído de *Uso dos corpos*, mas é na conferência *Habitar e construir* que esse movimento ficará mais evidente, notadamente quando Agamben afirma: “alguns dos exemplos que Benveniste cita levam a pensar que o significado dos dois verbos [ter e ser] é ainda mais próximo do que o linguista gostaria de sugerir” (AGAMBEN, HeC, p.16).³⁹⁶

Na conferência *Habitar e construir*, que trata de uma possível crise da arquitetura em razão da “ruptura do nexos constitutivo entre construção e habitação” (AGAMBEN, HeC, p. 17), Agamben retoma essas mesmas especulações a respeito das relações entre os verbos “ser” e “ter”, e reitera que, apesar de Benveniste reconhecer a proximidade entre eles (ambos seriam verbos de estado), haveria, ainda assim, uma diferença. “Mesmo sendo vizinhos” (AGAMBEN, HeC, p.16) a diferença seria que:

Ser é o estado de *sendo*, daquele que é alguma coisa; *ter* é o estado do *tendo*, daquele de quem alguma coisa é. A diferença evidencia-se assim. Entre os dois termos que unem, *ser* estabelece uma relação intrínseca de identidade: é o estado consubstancial. Ao contrário, os termos unidos por *ter* permanecem distintos; entre estes, a relação é extrínseca e se define como de pertinência; é a relação do possuído

³⁹⁶ Também o verbo “ser” porta uma problematidade digna de investigação linguístico-filosófica: “Na base da análise, tanto histórica quanto descritiva, é preciso propor dois termos linguísticos distintos, que se confundem quando se fala de ‘ser’; um é a ‘cópula’, marca gramatical de identidade; o outro, um verbo de exercício pleno. *Os dois coexistiram* e podem sempre coexistir, sendo completamente diferentes. Em muitas línguas, porém, fusionaram-se. O problema de ‘ser’ reduz-se, assim, a um processo não de sucessão cronológica, mas de coexistência dialética entre dois termos, duas funções, duas construções” (BENVENISTE, 1976, p. 204-205). Essa questão é retomada por Agamben no capítulo dois de *Uso dos corpos*. Seu parecer a respeito dela é que esse tipo de duplicidade da qual um verbo como o verbo ser é acometido define as aporias e dificuldades da história da ontologia ocidental. É esse tipo de duplicidade “promíscua” que sustenta e permite o movimento articulado de máquinas bipolares no ocidente (AGAMBEN, UC, p. 142).

ao possuidor. Só o possuidor é denotado por *ter*, com a ajuda daquilo que, gramaticalmente, se constitui em (pseudo-)regime (BENVENISTE, 2001, p. 217).

De modo bastante semelhante, Paolo Virno em *Reflexões sobre o verbo “ter”*³⁹⁷ reconhece nessa passagem de Benveniste dois traços distintivos do verbo “ter”: de um lado, é reconhecido o caráter *existencial* que ele capta em relação àquele que tem e àquilo que é tido; de outro, o verbo “ter” porta uma índole *disjuntiva*, pois conjuga extrinsecamente o “tem” e o “tido”, o que também demonstra a presença das vozes ativa e passiva. Nesse sentido, o verbo “ter” realizaria uma operação dupla: ao mesmo tempo que ele sanciona a realidade empírica de algo, ele também exibe um destaque da coisa de sua realidade empírica (VIRNO, 2017, p.107). Nesse sentido, tanto Agamben quanto Virno entendem que é possível – e necessário – ir além dessa investigação meramente linguística. Para Agamben, os exemplos dados por Benveniste sugerem que o verbo “ter”, enquanto verbo de estado (e não de processo), tem ainda mais semelhanças com o verbo “ser” do que ele teria sido capaz de enxergar; e, além disso, que essas correções também podem ser estendidas à ontologia aristotélica. Agamben propõe então que “ter” seja concebido não apenas como “ter um ser”, como se o “estado de ser” fosse compreendido como um *atributo ou propriedade possuído (de-tido)* pelo sujeito, mas que “ter” seja apreendido como “ter um certo modo de ser” ou um “ser disposto de certo modo” (AGAMBEN, HeC, p. 17), o que em razão da ênfase em “modo de ser” expressaria melhor a ideia de uma indeterminação essencial entre os verbos “ser” e “ter” para além das nossas construções gramaticais recentes.³⁹⁸

³⁹⁷ Paolo Virno, que compartilha com Agamben a intuição de que a investigação linguística de Benveniste sobre o verbo “ter” é esclarecedora da ontologia ocidental, se propõe a interrogar o fenômeno do suicídio à luz do problema linguístico do verbo “ter”. Ele afirma que a resposta à pergunta acerca do conteúdo semântico expresso em “ser de” – construção equivalente do verbo “ter” – pode lançar alguma luz sobre a razão de que “quem tem a vida está sempre em condições de tolhê-la”; em outras palavras, uma tal investigação linguística poderia elucidar os motivos lógicos pelos quais a “faculdade do suicídio” compete exclusivamente ao animal que a tem. Nesse sentido, o suicídio só é logicamente possível porque o homem se acostumou a pensar como *tendo* sua essência. “Se a correlação da nossa essência (postura ereta, neotenia, faculdade da linguagem, etc.) proviesse da cópula “é”, o suicídio seria logicamente excluído” (VIRNO, 2017, p. 109). Portanto, “essas duas características concomitantes – (a) a existência de y enquanto é de x; (b) a defeituosa convergência de x e y – constituem a condição de possibilidade do suicídio” (VIRNO, 2017, p. 109). E ainda: “O suicídio, repito, consiste em intensificar esse desprendimento (garantido pelo ‘ter’) a ponto de se lançar contra essa existência (o que também é enfatizado por ‘ter’). Apenas quem tem um corpo pode renunciar a ele. A identidade não deixa espaço para a dissidência e para a divergência. Já ao contrário, a relação de pertencimento implica, desde o princípio, a possibilidade da rejeição” (VIRNO, 2017, p. 109).

³⁹⁸ Tanto Benveniste quanto Agamben mostram como há diversas línguas que funcionam sem esses verbos, o que para os falantes de português, espanhol, italiano, inglês, alemão, francês ou italiano pode soar bastante estranho. Esse tipo de questão pode ser resumida já nos questionamentos introdutórios de Benveniste ao texto ‘*Ser’ e ‘ter’ nas suas funções linguísticas*’: “Um estudo das frases de verbo ‘ser’ é obscurecido pela dificuldade,

Paolo Virno argumenta nesse mesmo sentido, e neste ponto talvez consiga explicitar melhor que Agamben a natureza do verbo “ter”. A proposta de Virno para ir além de Benveniste e superar a ideia de que “*temos* nossa essência”, ou de que “*temos* a faculdade do conhecimento” ou que de “*temos* a faculdade da linguagem”³⁹⁹ é a de que o verbo “ter” seja classificado como um termo sincategoremático. Esses termos são:

signos linguísticos privados de um significado autônomo cuja função é ligar de modos diversos as partes do discurso (nomes, verbos, adjetivos) que, ao contrário, são dotados de um indubitável conteúdo semântico, reconduzível à categoria ontológica como a substância, a qualidade, a quantidade, etc. (VIRNO, 2017, p. 112).

Essa definição é reconduzível à investigação de Agamben em *A linguagem e a morte* a respeito dos *transcendentia* (*ens, unum, aliquid, bonum, verum*) e dos *demonstratio* (cf. AGAMBEN, LM, p. 36-37). De modo categórico, então, Virno propõe uma definição para o verbo “ter”: “*a forma lógica do ‘ter’ consiste no verbo ‘ser’ unido e vinculado a qualquer preposição*” (“*la forma logica dell’ ‘avere’ consiste nel verbo ‘essere’ unito a, e vincolato da, qualsiasi preposizione*” (VIRNO, 2017, p. 112. Grifo do autor). Assim como Agamben, Virno tem em mente a ideia benvenstiniana de que o verbo “ter” nada mais é do que o verbo “ser” empregado numa construção gramatical transitiva indireta (ter = ser de), o que faz dele apenas contingentemente diferente do verbo “ser”.

O esforço de Agamben, desse modo, que se apoia, mas que se direciona para além de Benveniste e de Aristóteles, será o de mostrar que o hábito não é algo que pode ser tido no sentido de possuído, pois ele aponta para a *relação mesma* que se instaura entre aquilo que tem e aquilo que é tido. Logo, ao contrário do que o pensamento moderno⁴⁰⁰ acostumou-se a

realmente pela impossibilidade, de propor uma definição satisfatória da natureza e das funções do verbo ‘ser’. Em primeiro lugar, ‘ser’ é um verbo? Se é, por que falta tão freqüentemente? E se não é verbo, de onde vem o fato de que lhe assume o status e as formas, mesmo permanecendo aquilo a que se chama um ‘verbo-substantivo’?” (BENVENISTE, 1976, p. 204).

³⁹⁹ As implicações desse raciocínio fazem de Agamben, mas também Virno, anti-aristotélicos, ao menos na medida em que para Aristóteles o ser humano é o “vidente que possui logos” (*zôon lógon échon*). Percebemos nessa definição a presença do *échon*, que descreve em termos de posse a relação entretida entre o vidente (*zôon*) e a linguagem (*lógon*). A isso soma-se que Agamben, desde de *Infância e história*, define o homem como aquele que em algum momento não “teve” a linguagem, o que é referido pela ideia de infância.

⁴⁰⁰ Agamben não nomeia explicitamente o que ele entende por pensamento moderno, mas é sempre bom lembrar o sentimento anti-escolástico que guia essas suas observações, mas também as críticas por nós já abordadas de Agamben aos teóricos modernos do trabalho, de Locke, Marx e Arendt. Hobbes também deve ser mencionado

compreender, “do hábito entendido nesse sentido não pode haver ulteriormente posse, porque, caso fosse possível ter posse de posse, iríamos ao infinito” (ARISTÓTELES, 2002, p. 247). Assim, é precisamente da ambiguidade que assombra a concepção de hábito (ou de posse) que Agamben extrai, de um lado, uma concepção de subjetividade marcada por uma espécie de “individualismo possessivo e expansivo”, que em seu anseio infinito pela posse da posse busca insaciavelmente assenhorear-se daquilo que não se pode ter (AGAMBEN, UC, p. 84),⁴⁰¹ e, de outro lado, uma interpretação nova da noção de hábito que, ciente da impossibilidade de se ter o hábito (i.e., de possuir a posse), torna-o livre para fundamentar uma noção de subjetividade independente das noções de saber ou de faculdade – algo que Agamben vem recusando sistematicamente pelo menos desde a década de 1980, senão totalmente, ao menos no sentido de “uma faculdade detida por um indivíduo”, seja ele

como representante de uma teoria política fundada no indivíduo movido mecanicamente pelo ímpeto da autopreservação, o que faz de sua antropologia um obstáculo à filosofia política buscada por Agamben.

⁴⁰¹ Chamamos aqui a atenção para um equívoco no texto presente em *Uso dos corpos*, que pode implicar uma má leitura de Benveniste em relação ao verbo “ter”. Essa confusão diz respeito à inobservância de uma distinção para a qual Benveniste nos pede cuidado. Esse descuido textual de Agamben (referimo-nos ao descuido no texto reproduzido na versão brasileira, mas também na italiana de *Uso dos corpos*) diz respeito à confusão entre a ideia de “posse” e de “pertencimento”, e ela fica evidente já na citação do texto de Benveniste. O termo “*pertinentiel*” (BENVENISTE, 1966, p. 198) não deve ser traduzido por “pertencimento” (“*appartenenza*”), mas por “pertinência”, conforme consta na tradução brasileira de Benveniste. Teria sido importante a citação da frase seguinte, que infelizmente Agamben omite, para uma melhor avaliação da compreensão que essa tradução sugere. No original de Benveniste, a frase seguinte aparece assim: “*c’est le rapport du possédé au possesseur*”. A tradução brasileira registra corretamente: “é a relação do possuído com o possuidor”. Se Agamben realmente pretende afirmar o caráter de pertencimento do verbo “ter” – o que é muito estranho, tendo em vista que é justamente a isso que Benveniste pretende se opor – a frase seguinte traduziria: “é a relação do pertencido àquele a quem pertence”, o que, claramente, não pode ser o caso. Esse lapso do filósofo reaparece logo a seguir, quando ele afirma “*habeo aliquid*, ‘tenho algo’ nada mais é do que uma variante secundária e derivada de *mihi est aliquid*, ‘algo está para mim, me pertence’” (AGAMBEN, UC, p. 83 [p. 91 vi]). Novamente, Agamben identifica duas coisas que Benveniste distingue: posse e pertencimento. De fato, Benveniste afirma essa natureza derivada de *habeo aliquid*. Porém o verbo latino *habeo*, que corresponde ao verbo francês *avoir*, ao verbo italiano *avere* e ao verbo português *ter*, não descrevem, para Benveniste, uma relação de pertencimento, mas de posse (BENVENISTE, 1966, p. 214). O equivalente lexical de “ter”, portanto, é “possuir”, e não “pertencer”. Um descuido análogo ocorre em outro texto de Agamben, não nos mesmos termos. Em *Habitar e construir* o filósofo não distingue o *être à* e o *avoir*, o primeiro colocado por Benveniste como representante da noção de pertencimento, o segundo como representante da ideia de posse. Na versão italiana disponível no site da editora Quodlibet, Agamben afirma “*avere non è che l’inverso di ‘essere-a’*”, e ele iguala “*essere-a*” com “*essere di*”. De fato, Benveniste afirma que “ter” não é senão um “ser-de” invertido. Mas “ser de” não equivale a “être à”, o que reforça a hipótese de um descaso em relação a uma distinção cuidadosamente elaborada por Benveniste, a qual é repetida por Paolo Virno (2017); essa distinção, aliás, teria, segundo Benveniste, raízes ainda mais profundas. De acordo com o linguista, no antigo indo-europeu havia duas predicções distintas com o verbo ser; uma que exigia o dativo e instaurava uma relação de *posse* e outra que exigia o genitivo, instaurando uma relação de *pertencimento*. Apesar disso, tendo em vista esse descuido textual, a verdade é que Agamben identifica “posse” e “pertencimento”, pois sua compreensão sobre as noções de “uso habitual”, “hábito” e de “habitação” aponta para um “habitar sem possuir”, de modo que a distinção entre posse e pertencimento para ele é indiferente. Logo, é difícil dizer se essa *tradução/traição* do texto de Benveniste é fruto de um lapso ou se ela é estratégica. De modo semelhante, Paolo Virno também parece ter incorrido no mesmo problema, isto é, de igualar o *mihi est aliquid* e o *habeo aliquid* a *essere a* (2017). Ao que tudo indica, também para ele a distinção entre pertencimento e posse é indiferente.

empírico ou transcendental. Por meio dessa releitura de Aristóteles, Agamben pretende ter limpado o terreno da interpretação escolástica sobre o hábito (que faz dele, assim como do uso, um modo de ser subserviente ao ser-em-obra), tornando viável uma restituição do uso e do hábito ao lado da potência e da forma-de-vida. E mais do que isso: a própria noção de obra, uma vez liberada do seu dispositivo soberano, acaba sendo restituída à própria potência. Desse modo, como já mostramos, assim como o uso não é equivalente a “utilizar”, à “utilização” ou a um “servir-se de”, ele também não é o uso de algo que se tem enquanto “propriedade”, “pertence” ou “posse”. Como resultado, temos que o corpo, o si e o mundo de que fazemos uso não nos pertencem; eles não são, de forma originária, posse. Ao constituirmo-nos como lugar do uso, estamos em relação, não como faculdade, mas habitualmente. O uso não é algo que se possui, mas algo que se habita sem se possuir.

4.2.3 USAR, HABITAR

Também Heidegger desloca o problema, e situa o conceito na diferença entre o Ser e o ente, antes que naquela do sujeito e do objeto. Ele considera o grego como autóctone, antes que como livre cidadão (e toda reflexão de Heidegger sobre o Ser e o ente se aproxima da Terra e do território, como testemunham os temas do construir e do habitar): o próprio do grego é habitar o Ser, e dispor da palavra Ser – Gilles Deleuze

Se adquire um conceito habitando, plantando sua tenda, contraindo um hábito. Na trindade Fundar-Construir-Habitar são os franceses que constroem, e os alemães que fundam, mas os ingleses habitam. Basta-lhes uma tenda. Eles forjam para si uma concepção extraordinária do hábito: adquirimos hábitos contemplando, e contraindo o que contemplamos. O hábito é criador (...) O conceito é um hábito adquirido contemplando os elementos dos quais procede (...) Nós somos todos contemplações, portanto hábitos. Eu é um hábito. Há conceitos em toda a parte onde há hábito, e os hábitos se fundam e se desfazem sobre o plano de imanência da experiência radical: são convenções – Gilles Deleuze

É nesse contexto que o sentido de *habitare*, também derivado do verbo “ter” (*habere*), ganha seus contornos mais importantes, pois “o ser [...] habita no uso” (AGAMBEN, UC,

p. 78). Nesse sentido, “o verbo latino *habitare*, do qual deriva nosso termo ‘habitação’, é um frequentativo de *habeo*” (AGAMBEN, HeC, p. 16). O tema da habitação é abordado por Agamben por uma construção que tem seus pilares sobre a reflexão de três autores: Benveniste, Heidegger e Ivan Illich.

Se na conferência *Habitar e construir*, tanto no título quanto no corpo do texto, a referência a Heidegger é explícita – no caso, a referência é à conferência dada por Heidegger em 1951, em Darmstadt, intitulada *Construir habitar pensar* (*Bauen wohnen denken*),⁴⁰² uma referência que também se dá pelo emprego de termos como *spaesamento*, que remete à temática heideggeriana da *Heimatlosigkeit* (traduzido por “desenraizamento” por Schuback – o mesmo não pode ser dito para as páginas sobre o uso habitual, que apesar de estarem entre o capítulo I.4 e I.7, dedicados efetivamente a Heidegger, não o mencionam explicitamente; e, no entanto, ao descrever o uso como “lugar habitual”, é justamente para Heidegger que Agamben está apontando. O sintagma “lugar habitual” corresponde à tradução de *dimora abituale*. O termo “*dimora*” corresponde, por sua vez, àquele utilizado nas traduções italianas de Heidegger para traduzir o termo *Behausung*, que em *Carta sobre o humanismo*, por exemplo, é traduzido em português por “habitação” ou “moradia”.⁴⁰³ Vemos, então, que o gesto de libertação da potência e do uso depende também da libertação do hábito, não apenas do sentido de posse, mas sobretudo enquanto habitação. A extensão semântica do termo uso apenas alcança seu pleno sentido ao empregarmos o verbo usar na descrição de uma oscilação “incessante entre uma pátria e um exílio: habitar” (AGAMBEN, UC, p. 111).

Outra referência importante em *Habitar e construir*, mesmo seu nome tendo sido rapidamente citado na conferência – e completamente omitido no capítulo sobre o uso habitual – é Ivan Illich. Tanto para Heidegger quanto para Illich, embora na língua em que escreveram suas conferências a reconstrução da relação seja ainda mais complexa do que nas línguas neolatinas, há uma relação essencial entre o “ter”, “hábito” e “habitar”. Essa

⁴⁰² Utilizamos o texto presente nas obras completas de Heidegger (GA7, *Vorträge und Aufsätze*), e entre chaves a indicação da tradução brasileira por Márcia Sá Schuback.

⁴⁰³ No original consta: “*im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung*” (HEIDEGGER, GA 9, p. 313). Vertido pelas mãos de Franco Volpi para o italiano fica: “*Nel pensiero l'essere perviene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora*” (HEIDEGGER, 1995, p. 31). Em português, na tradução de Emanuel Carneiro Leão temos: “no pensamento, o Ser se torna linguagem. A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias” (HEIDEGGER, 1995, p. 24-25).

difficuldade talvez não apareça tanto no parentesco entre *Gewohnt* (hábito) e *wohnen* (habitar) entre si, mas certamente em sua relação com o verbo alemão “ter” (*haben*); essa dificuldade também aparece no caso da relação em língua inglesa, entre *habit* e *dwelling* (que essencialmente se distinguem de *to live* ou *to inhabit*). *To dwell*, verbo cuja proveniência é de difícil reconstrução, guarda uma relação com o termo italiano *dimora*, mas também com os termos em português “demora”, “moradia”, todos remetendo a algum tipo de permanência duradoura, estável em algum lugar. *Dwelling* também é como se costuma traduzir para o inglês o termo *wohnen* no contexto das traduções de Heidegger. Embora em *Habitar e construir* Agamben não expanda sua leitura de Illich, a influência é evidente quando se analisam alguns conceitos empregados, como a ideia de “arte da arquitetura”, “arte da habitação”; também a ideia da “porta como limiar do habitar e o construir”, que remete tanto a Illich com sua reflexão sobre o *threshold*, mas também a Benveniste no que toca os quatro nomes dados à porta em latim (*fores, porta, ostium, ianua*)⁴⁰⁴; ou ainda a referência rápida ao fato de que humanos não necessitam de “toca” ou “ninho”.

O ponto de partida comum a Heidegger, Benveniste e Illich é o de que historicamente assistiu-se a uma transformação semântica no âmbito dos termos que designam a habitação, bem como em seus empregos. Agamben avança a partir daí, indicando que essa transformação não deve ser entendida como uma mera questão pertinente ao âmbito das palavras: o ganho de terreno do construir face ao habitar, do construir no sentido de edificar, acompanha aquele mesmo movimento que Agamben desde *O homem sem conteúdo* denuncia, a saber, o do privilégio da obra, da produção, do produto, do ato (um privilégio do *Herstellen*, portanto). O esquecimento do habitar como modo de ser fundamental do homem, isto é, do habitar que coincide com o construir como proteger e cultivar (*hegen und pflegen*), surge como sintoma da perda de uma experiência originária, do esquecimento do habitar como traço fundamental do homem, como existencialmente constitutivo do humano (HEIDEGGER, 2012, p. 128).

Não obstante esse ponto comum, o caráter linguístico da investigação de Benveniste o impede de ir além da aparência das formas morfológicas e lexicais e interrogar

⁴⁰⁴ Se Illich e Benveniste privilegiam a porta (Illich fala em *threshold*), Heidegger irá privilegiar o exemplo da ponte. Agamben consegue reunir esses dois exemplos citando uma passagem de Georges Simmel que reúne os dois exemplos de forma paradigmática: enquanto a porta expõe a capacidade humana da cisão do que está junto, a ponte apresenta a capacidade humana de união do que está separado. Ainda assim parece haver um privilégio da noção de porta, na medida em que a filosofia do uso parece pressupor um mundo aquém de distinções e separações, as quais seriam produtos de meticulosas elaborações. (Cf. SIMMEL, 2011).

filosoficamente o sentido do habitar. Mas isso não significa que o texto de Benveniste *Os quatro círculos do pertencimento social*, publicado no primeiro volume do *Vocabulário da instituições indo-europeias*, não nos forneça importantes pistas acerca do complexo campo semântico da habitação. A grande dificuldade de Benveniste ao abordar esse campo diz respeito à incompatibilidade entre a “casa” e a “construção” segundo a abordagem tradicional dos dicionários etimológicos. Essa “irritação”, no entanto, pode ser resolvida a partir de uma análise detida do termo latino *domus*. De forma corrente, os dicionários tendem a apresentar a raiz verbal indo-europeia **dem* como detendo dois sentidos: de um lado, o domesticar (“*dompter*”) (um animal, um cavalo), isto é fazer algo se tornar interior à casa ou do âmbito doméstico; de outro, construir (“*bâtir*”). Essa raiz indo-europeia é importante, pois dela deriva o termo “casa” (gr. *dómos*, lat. *domus*⁴⁰⁵) e o verbo grego “construir” (*domeîn*).

Benveniste encontra aí pelo menos dois grandes problemas que uma análise exclusiva das formas em detrimento de uma verificação dos empregos lexicais efetivos deixaria passar: em primeiro lugar, o fato de que *domus* jamais remete à casa construída materialmente, mas sempre à entidade familiar; em segundo lugar, o fato de que não há um verbo equivalente latino de mesma raiz que *domeîn* (construir). Desse modo, Benveniste expõe um abismo de sentido entre formas aparentemente parentes. De um lado, a casa da família, onde se habita, detentora de um sentido moral, social; de outro, a casa-edifício, materialmente erigida. A primeira corresponde aos termos latino *domus* e ao grego *oikos*;⁴⁰⁶ a segunda aos termos latino *aedes* e ao grego *dómos*. A prova real dessa distinção está na existência do verbo latino *aedificare* (o equivalente grego é *oikodomeîn*). A existência de uma forma verbal de outra raiz que não **dem* comprova que a língua latina não comporta a ideia de construir materialmente uma casa-habitação; o *domus* não é algo que se constrói; por isso, o *domus* jamais será um termo da arquitetura (“*domus ne peut avoir été un terme d’architecture*” – BEVENISTE, 1969, p. 299). O que se constrói é a *aedes*, a casa-edifício”. De modo análogo,

⁴⁰⁵ Boa parte da argumentação de Benveniste explora a incompatibilidade entre a raiz **dem* como “construir” e o termo *domus* enquanto entidade social e jamais material (para a qual é reservado o termo *aedes*). No entanto, numa altura do texto ele afirma categoricamente: “pensamos que há continuidade sem ruptura entre o sentido indo-europeu da palavra e o sentido latino *domus*” (BENVENISTE, 1969, p. 304).

⁴⁰⁶ Benveniste esclarece que no caso de *domus* há uma ruptura total com o significado de casa material, cujo sentido é reservado de forma exclusiva ao termo *aedes*. O sentido de *oikos*, diferentemente, ocupa um lugar intermediário na construção do sentido de casa, podendo, portanto, ter uma conotação social-familiar, mas também material. Esse caráter intermediário do *oikos* é o que autoriza Benveniste a concluir que ao contrário dos latinos, entre os gregos o que houve foi precisamente uma transferência de sentido, da unidade social para a unidade material. Em latim essa hipótese é excluída em razão de *domus* não ter essa conotação intermediária em seus empregos lexicais.

esse mesmo posicionamento é encontrado em Illich, para quem “arquitetos podem apenas construir”, de modo que “habitar é uma atividade que se situa além do alcance do arquiteto” (*Dwelling is an activity that lies beyond the reach of the architect*) (ILLICH, 2011).

A perspectiva de comparatista – a comparação é a operação fundamental da linguística – impele Benveniste a considerar que “ainda que, pelo menos em parte, possam coincidir no espaço, [*domus* e *aedes*] exprimem duas realidades que têm bem pouco a ver uma com a outra”, razão pela qual “devem ser mantidas distintas” (AGAMBEN, 2020, p. 12).⁴⁰⁷ Heidegger está nas antípodas de Benveniste neste sentido. Para ele, “ambos os modos de construir – construir como cultivar, em latim *colere*, *cultura*, e construir como edificar construções, *aedificare* – estão contidos no sentido próprio de *bauen*, isto é, no habitar” (HEIDEGGER, 2012, p. 127). Desse modo, os filósofos e o historiador se destacam do linguista neste ponto; para eles é relevante pensar o que dá sentido à construção, que é a habitação. No caso de Heidegger, esse dar sentido significa apreender o habitar *essencialmente*, isto é, de modo a não pensar o construir e o habitar de forma separada, como se a construção fosse um meio para um fim,⁴⁰⁸ que seria o habitar. Toda a crise da arquitetura

⁴⁰⁷ Agamben não reconstrói o argumento de Benveniste por completo, o qual mostra como, na verdade, há um “conglomerado lexical” que remete a três raízes distintas, embora bastante semelhantes, e que por razões de homofonia se misturaram ao longo do tempo. Para Benveniste, o conflito entre a “casa”, o “domesticar” e o “construir” remonta a três “unidades distintas e irreduzíveis”: **domā* (fazer violência, domesticar), **dem(9)* (construir) e **dem* (casa, família) (BENVENISTE, 1969, p. 307). Levando-se em consideração esse desenvolvimento do argumento benvenistiniano, de fato há uma diferença em relação a Heidegger, que, em vez de postular proveniências distintas, busca um sentido mais fundamental do construir, que é o habitar; mas isso não implica que as duas posições sejam totalmente contrárias e incompatíveis, pois a importância da *domus* para Benveniste parece mostrar que ele também reconhece uma centralidade da casa-habitação que – e aí sim seria contrário a Heidegger – os dicionários costumam remeter a **dem* e por conseguinte à ideia de “construir”. A correção de Benveniste é que “construir” não vem de **dem*, mas de **dem(9)*, que é semelhante, mas não idêntica a **dem*. O que guia o texto de Benveniste é desafiar a evidência morfológica de que a casa-habitação e a casa-edifício tenham a mesma exata origem. Mas é verdade que no final das contas Benveniste mantém essas origens separadas, enquanto Heidegger desconstrói o “construir” em prol do “habitar” como mais fundamental. A prova de que há uma compatibilidade entre as reflexões de Benveniste e de Heidegger, fazendo de suas teses não meramente contrárias, é que para Benveniste o *domus* foge ao escopo da arquitetura, algo que também Illich irá argumentar. O habitar, para Benveniste, Illich e Heidegger, jamais constitui objeto da arquitetura. A posição de Agamben, no entanto, não coincide integralmente com nenhuma delas. Ele se alimenta dessas reflexões e constrói um itinerário próprio que se relaciona à questão das cisões de seu próprio modo. Para ele, então, não se trata de declarar a impossibilidade definitiva da arquitetura de repensar seus fundamentos habitacionais; trata-se, antes, de lançar aos arquitetos a tarefa de pensar uma arquitetura que não reproduza essa cisão, uma arquitetura que neutralize (desative, destitua) essa separação; isto é, uma arquitetura que faça de todo construir um habitar, que apreenda o construir e o habitar de modo coeso.

⁴⁰⁸ “*Jene Bauten jedoch, die keine Wohnungen sind, bleiben ihrerseits vom Wohnen her bestimmt, insofern sie dem Wohnen der Menschen dienen. So wäre denn das Wohnen in jedem Falle der Zweck, der allem Bauen vorsteht. Wohnen und Bauen stehen zueinander in der Beziehung von Zweck und Mittel. Allein, solange wie nur dies meinen, nehmen wie wohnen und Bauen für zwei getrennte Tätigkeiten und stellen dabei etwas Richtiges vor. Doch zugleich verstellen wie uns durch das Zweck-Mittel-Schema die wesentlich Bezüge. Bauen nämlich ist nicht nur Mittel und Weg zum Wohnen, das Bauen ist in sich selber bereits Wohnen*“ (HEIDEGGER, GA7,

apontada por Illich, Heidegger e Agamben é proveniente dessa percepção de que a arquitetura se tornou técnica e, portanto, cindiu o construir do habitar, isolou aquele que habita daquele que apenas reside (novamente uma operação técnica de impactos antropogênicos, pois se o humano é aquele que habita e a arquitetura, quando se tecniciza, separa o humano de seu habitar, tudo se passa como se sua própria condição de humanidade fosse colocada em questão). Ao tecnicizar-se, o saber da arquitetura divorciou-se da *techné* grega, que se define por um “deixar-aparecer”, o “deixar vir à frente” tão bem descrito pelo verbo alemão *hervorbringen*. Por isso, Agamben diz que Heidegger “sustentava a tese contrária [em relação a Benveniste]: construir (*bauen*) significa originalmente ‘habitar’ (*buan, wohnen*) e é somente o habitar que confere sentido ao construir” (AGAMBEN, 2020, p. 13). Ao resgatar o sentido grego de *techné*, que sobrevive no “tectônico do arquitetônico” (HEIDEGGER, 2012, p. 139) em detrimento da operação técnica que o cinde o construir do habitar, Heidegger encontra o sentido essencial do construir, que é “deixar-habitar”.

O primeiro parágrafo do texto *Dwelling* (“Habitação”), apresentado para o *Royal Institute of British Architects York*, na Inglaterra, em 1954, e presente na coletânea *In the mirror of the past*, de Illich, sintetiza muito bem o peso que ele pretende conferir à habitação, pois “hábito e habitat dizem quase o mesmo” (“*Habit and habitat say almost the same*”) (ILLICH, 1984). Numa construção que lembra muito aquela que Agamben faz da diferença entre o homem e o animal no que diz respeito à voz, mas também a algumas passagens de *O aberto*, Illich escreve:

Habitar é humano. Feras selvagens tem ninho, o gado tem estábulos, as carruagens cabem nos galpões, e há garagens para automóveis. Somente humanos podem habitar. Habitar é uma arte. Cada aranha nasce com a compulsão de tecer uma teia particular para sua espécie. As aranhas, como todos os animais, são programadas por seus genes. O humano é o único animal que é artista, e a arte de habitar faz parte da arte de viver. Uma casa não é um ninho nem uma garagem (ILLICH, 2011)

p. 147-148). Na tradução de Márcia Sá Schuback fica: “As construções que não são uma habitação ainda continuam a se determinar pelo habitar uma vez que servem para o habitar do homem. Habitar seria, em todo caso, o fim que se impõe a todo construir. Habitar e construir encontram-se, assim, numa relação de meios e fins. Pensando desse modo, porém, tomamos habitar e construir por duas atividades separadas, o que não deixa de ser uma representação correta. As relações essenciais não se deixam, contudo, representar adequadamente através do esquema meio-fim. Construir não é, em sentido próprio, apenas meio para uma habitação. Construir já é em si mesmo habitar” (HEIDEGGER, 2012, p. 125).

Vemos desse modo que há algo no habitar que é constitutivo do humano, mas que ao mesmo tempo o habitar não consiste numa compulsão inscrita na biologia humana. O habitar lembra, assim, a passagem de *A comunidade que vem*, onde Agamben fala sobre o ponto de partida do pensamento sobre a ética, a qual não é se confunde com um instinto biológico, uma faculdade humana, ou uma vocação histórica ou espiritual, mas, antes de tudo, coincide integralmente com um modo de ser ou um modo de vida (AGAMBEN, CV p.45). Para a esclarecer isso Illich aponta para uma distinção que é recente na história da humanidade, entre o residente e o habitante. O residente é aquele que não necessariamente habita. O que o residente procura é um teto sobre sua cabeça, alguns metros para que ele possa construir; ele reifica o espaço segundo métricas e escalas objetivamente estipuladas. Heidegger dirá que “as habitações são hoje bem divididas, fáceis de se administrar, economicamente acessíveis, bem arejadas, iluminadas e ensolaradas” (HEIDEGGER, 2012, p. 125 [GA7, p.147]), mas essas condições objetivas são insuficientes para que se garanta o habitar; pois habitar não significa tão simplesmente possuir uma residência “prática” e “confortável”. Nesse sentido, ele, o residente, não procura uma habitação, uma moradia, um *chez soi*, mas meramente um “apartamento”. A paisagem e o ambiente se tornam para o residente uma questão de recurso para a produção de “garagem para pessoas” (*garages for people*) (ILLICH, 2011), uma quantidade espacial da qual eles se apropriam. A experiência possível do espaço é substituída pela experiência homogênea da residência, isto é, pela experiência objetificada pelo valor econômico, perdendo deste modo o seu caráter “vernacular”. O residente reside sem deixar traços e o habitante que habita em espaços é substituído por residentes abrigados em prédios produzidos para que eles sejam armazenados durante a noite, conservando sua força de trabalho. O residente é, assim, apartado do dever da atividade social e comunitária compreendida por aquilo que Illich nomeia habitação (*dwelling*).⁴⁰⁹

Não é difícil percebermos a presença das reflexões de Heidegger sobre a técnica aqui, se não em letra, ao menos em espírito; pois “para o residente moderno, uma milha é uma milha, e após cada milha vem outra, porque o mundo não tem centro” (ILLICH, 2011). O mundo, para o residente, que assim como o artista segundo o diagnóstico de Urbani sofria com a laceração da técnica, se torna um acumulado de dados objetivos, mensuráveis, calculáveis, de modo que se torna inimaginável para ele conceber que uma mesma paisagem

⁴⁰⁹ Roberto Esposito chama precisamente a destruição do dever para com a comunidade (o *munus*) como lógica imunitária.

(*landscape*) pode ser habitada de diferentes modos. Semelhante ao diagnóstico de um homem sem conteúdo no domínio da estética, e do homem sem ação política no domínio do direito, estamos diante do diagnóstico do residente sem habitação na arquitetura: todos eles constituindo imagens estilhaçadas de vidas de cujas formas foram separadas.

O consumidor contemporâneo do espaço de residência vive topologicamente em outro mundo. As coordenadas do espaço residencial dentro do qual ele se localiza são o único mundo do qual ele teve experiência. Ele acha impossível acreditar que o pecuarista Peul e o suspenso no penhasco Dogon e o percaador Songhai e o lavrador Bobo vivem em espaços heterogêneos que se encaixam na mesma paisagem, como é visto pela maioria dos ecologistas (ILLICH, 2011).

A mesma distinção está presente em Heidegger, apesar dos termos não corresponderem precisamente (sobretudo quando temos uma terceira língua em questão, pois o termo “residência” (*residency*), tal como descrito por Illich, aparece com o sentido de “habitação” em Heidegger, ao menos segundo a tradução de Márcia Sá Schuback, que verte sistematicamente *Unterkunft* para “residência”). Heidegger indica que correntemente distinguimos entre o “estar em casa” (*zu Hause sein*) e o “lugar onde se habita” (que em geral aparece como *Wohnung*, mas por vezes como *Unterkunft*).⁴¹⁰ Com isso, Heidegger aponta para uma *aparente* distinção entre o “local onde se está para o desempenho das atividades (profissionais)” e o “local onde efetivamente se habita”. Mas essa distinção é apenas corriqueira e não essencial, pois, como argumenta Heidegger, todo e qualquer construir tem sempre em vista o habitar, não como meio para fim, mas porque são simplesmente uma só e mesma coisa – Heidegger, aliás, também conclui que por detrás de todo habitar há, de fato, um construir.

Tendo em vista que o acesso à essência de algo em detrimento do sentido corriqueiro para Heidegger se dá sempre por uma atenção dirigida à linguagem, é prestando atenção a ela que ele pretende reconstituir a unidade de sentido do habitar e do construir para além

⁴¹⁰ “Der Lastzugführer ist auf der Autobahn zu Hause, aber er hat dort nicht seine Unterkunft; die Arbeiterin ist in der Spinnerei zu Hause, hat jedoch dort nicht ihre Wohnung; der leitende Ingenieur ist im Kraftwerk zu Hause, aber er wohnt nicht dort. Die genannten Bauten behausen den Menschen. Er bewohnt sie und wohnt gleichwohl nicht in ihnen, wenn Wohnen nur heißt, daß wir eine Unterkunft innehaben“ (HEIDEGGER, GA7, p. 147). Na tradução de Schuback fica: “Na auto-estrada, o motorista de caminhão está em casa, embora ali não seja a sua residência; na tecelagem, a tecelã está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Na usina elétrica, o engenheiro está em casa, mesmo não sendo ali a sua habitação. Essas construções oferecem ao homem um abrigo. Nelas, o homem de certo modo habita e não habita, se por habitar entende-se simplesmente possuir uma residência” (HEIDEGGER, 2012, p. 125).

dessa cisão técnica. Assim, a estratégia expositiva heideggeriana é composta de dois momentos: o primeiro consiste numa interrogação acerca do significado de habitar; a segunda, consiste numa interrogação sobre o modo segundo o qual construir pertence ao habitar.

Como de costume, Heidegger interroga a terminologia para ouvir o que ela tem a nos dizer. Ao ouvir (*hören*), identificamos o pertencer (*gehören*). Neste caso, ele o faz a fim de restituir “construir” (*bauen*) e “habitar” (*wohnen*) à sua unidade originária e, desse modo, resgatar o sentido primordial do termo que dá origem ao verbo “construir”. Segundo Heidegger, o termo construir (*bauen*) é proveniente do antigo alto-alemão *buan*, que não significa outra coisa senão “habitar”. Isso significa que o construir tem seu sentido original na ideia de habitar; “antiga palavra *buan* (construir) diz que o homem é à medida que habita” (HEIDEGGER, 2012, p. 125 [GA7, p. 148]). Nas palavras de Agamben, interpretando Heidegger, “é somente o habitar que confere sentido ao construir. O homem é um ser que constrói porque habita” (AGAMBEN, CeH, p. 13).

O mais interessante da investigação filológica heideggeriana, norteadada pela “história originária e primitiva dos germanos” (HEIDEGGER, 1999, p. 82), é o desvio que ele faz em relação ao verbo “ter”, com o qual, sobretudo nós, falantes de línguas neolatinas, precisamos nos confrontar para compreendermos a mediação entre o “ser” e o “habitar”; este é um passo fundamental para compreendermos o que significa dizer que “o ser habita no uso”. Na filologia germanista de Heidegger, essa conexão é muito mais rápida. Tudo se passa como se, na língua alemã, o verbo “ter” jamais tivesse mediado a relação entre ser e habitar. Na filologia heideggeriana, toda a depuração que Agamben precisou fazer, não apenas por escrever e falar em italiano, mas também por se medir frequentemente com a experiência latina da linguagem, é dispensada. O germanismo heideggeriano dispensa a compreensão prévia de que o “ter” equivale essencialmente ao “ser” numa construção transitiva, conforme o vimos exaustivamente sendo feito por Agamben com o auxílio de Benveniste. Para Heidegger, o construir (*bauen*), que é fundamentalmente habitar (*buan*), tem parentesco próximo às formas conjugadas em primeira e segunda pessoa do singular presente do indicativo ativo de verbo ser (*sein*): o *ich bin* (eu sou) ou o *du bist* (tu és):

Bauen, buan, bhu, beo é, na verdade, a mesma palavra alemã “*bin*”, eu sou nas conjugações *ich bin, du bist*, eu sou, tu és, nas formas imperativas *bis, sei, sê*, sede.

O que diz então: eu sou? A antiga palavra *bauen* (construir) a que pertence “*bin*”, “sou” responde: “*ich bin*”, “*du bist*” (eu sou, tu és) significa: eu habito, tu habitas. A maneira como tu és e eu sou, o modo segundo o qual *somos* homens sobre essa terra é o *Buan*, o habitar. Ser homem diz: ser como um mortal sobre essa terra. Diz: habitar (HEIDEGGER, 2012, p. 127).⁴¹¹

Em *Sobre a gramática e etimologia da palavra “Ser”*, Heidegger também realiza essa conexão, porém a partir “flexão do verbo germânico “*sein*” (ser): *wes*, sânscrito: *vesami*, germano: *wesan* = habitar, permanecer deter-se” (HEIDEGGER, 1999, p. 98).⁴¹² Sendo a habitação equivalente ao ser, ao modo *como* se é, então a crise da habitação não pode ser resolvida tão simplesmente com mais construções, com a construção de conjuntos habitacionais. A crise habitacional, afirma Heidegger, consiste na perda da essência do habitar, isto é, que a construção se autonomize face à habitação. No contexto de Agamben essa autonomização, que também podemos chamar separação técnica, do construir e das construções em relação ao habitar e as habitações, consiste na transformação da cidade em verdadeiros museus a céus abertos,⁴¹³ o cidadão se vê, assim, forçado a ceder espaço ao turista. Chegamos assim, por meio de um percurso emaranhado de reflexões da linguística e da ontologia, até o campo ético-político do habitar:

O homem é um ser “habitante” porque existe sob o modo do ter, isto é, no sentido que se viu, da habilidade, do hábito, do costume. Ou seja, o homem é um vivente que transforma o ser em um ter: em habilidades, técnicas, hábitos e costumes. Há uma reciprocidade e uma troca contínua entre ser e ter. E essa reciprocidade é também uma definição da ética – caso não se esqueça que o vocabulário grego *ethos* tem a ver com o modo de ser e viver com os outros e, sobretudo, consigo, isto é, caso não se esqueça que a ética é sobretudo um *secum habitare*. Por isso, o homem necessita não somente de uma toca ou de um ninho, mas de uma casa, isto é, de um lugar onde “habitar”, onde construir, conhecer e exercitar intensamente seus hábitos (AGAMBEN, HeC, p. 17)

⁴¹¹ Essa reflexão já encontramos desde *Ser e tempo*: “Em alemão *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; ‘an’ significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, determo-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo” (HEIDEGGER, 2012, p. 173).

⁴¹² “*Der dritte Stamm kommt nur im Flexionsbereich des ger-manischen Verbum »sein« vor: wes; a. ind.: vasami; germ.: wesan, wohnen, verweilen, sich aufhalten*” (HEIDEGGER, GA40, p. 76).

⁴¹³ Sobre a “museificação do mundo”, Agamben diz em *Elogio da profanação*: “O Museu pode coincidir, nesse sentido, com uma cidade inteira (Évora, Veneza, declaradas por isso mesmo como patrimônio da humanidade) (...) De forma mais geral, tudo hoje pode tornar-se Museu, na medida em que esse termo indica simplesmente a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência” (AGAMBEN, P, p. 73)

Secum habitare, confirma Agamben em *La follia di Hölderlin*, implica que “o homem não pode nem ser a si mesmo, nem ter-se, mas apenas habitar-se” (AGAMBEN, FH, p. 83%). Muito ainda poderia ser dito a respeito do sentido do uso a partir desse sentido de habitação. Em *La follia di Hölderlin*, Agamben retoma esses argumentos sobre a habitação, remetendo-nos a uma espécie de fechamento circular de seus escritos. Neste livro, dedicado à loucura do poeta alemão, Agamben mostra a importância da pergunta pela vida poética, pela habitação poética. Essa questão já estava presente desde *O homem sem conteúdo* e pode ser encontrada em diversas de suas obras. O mesmo pode ser dito em relação às referências a Hölderlin, cujo testemunho da autora de *Die Götterode* sobre os discursos desconexos do poeta sobre o ritmo iluminam a construção poético-filosófica agambeniana desde seu primeiro livro. Em *Bartleby, ou sobre a contingência*, Agamben escreve: “apenas no momento em que conseguimos descer nesse Tártaro e fazer experiência da nossa própria impotência, tornamo-nos capazes de criar, tornamo-nos *poetas*” (AGAMBEN, B, p. 26). Tudo isso nos leva a crer que o modo poético de habitação do mundo corresponde sem resíduos ao modo de vida segundo o uso, o qual se relaciona com as possibilidades pré-dispostas de formas de vida sem a elas se deixar aderir de modo substancial. Outro nome para essa forma-de-vida é descrito pela ideia de Ingovernável.

4.3 O INGOVERNÁVEL

Não existe alternativa real ao poder, não existe sujeito de antipoder, pelo motivo basilar que o sujeito é já constitutivamente poder. Ou, em outras palavras, que o poder adere naturalmente à dimensão do sujeito no sentido que é precisamente o seu verbo – Roberto Esposito

Encaminhando-nos para o fim do longo percurso aqui realizado, recuperamos um clássico problema da filosofia: o sujeito. O que resta do sujeito nesse cenário de uso desprovido de posse ou de propriedade? Que tipo de política e de ética emergem diante de uma vida que habita o uso? Diante do esforço de Agamben em desviar da tradição do cuidado, por ele relacionado à governamentalidade, qual a política possível pela tradição do uso? Qual a concepção de sujeito pressuposta pela filosofia do uso? Há algo como um sujeito do uso?

Um problema de tal envergadura não pode ser invocado ao final de um trabalho sem suscitar desconfiças. Afinal de contas, se se trata de uma questão tão fundamental, por que apenas agora evocá-la? E mais: por que trazê-la à baila, explicitamente tematiza – afinal de contas, ela estava subjacente ao longo de todo o percurso feito aqui até agora – só agora?

Sabemos que uma das questões que perpassa todo pensamento de Agamben é a questão da potência, o que foi, inclusive, objeto de investigação do consagrado livro de Edgardo Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. A tese do livro, presente já em seu subtítulo, aponta para a ideia de que a investigação agambeniana pode ser circunscrita à ideia de uma *arqueologia da potência*. Independente dessa tese descrever de modo preciso o todo do empreendimento arqueológico agambeniano, de fato a potência pode ser vista como um dos fios condutores de sua filosofia, sobretudo quando se compreende o papel desempenhado por Aristóteles e por seus leitores no pensamento de Agamben.⁴¹⁴ Um sentido bastante reiterado dessa investigação da potência em Agamben, sobretudo nos trabalhos consagrados à sua teoria do direito e da política, diz respeito ao tema

⁴¹⁴ Não nos opomos frontalmente à tese de Edgardo Castro. Mas talvez seja mais interessante pensar a obra de Agamben como uma arqueologia da impotência ou da inoperosidade, entendendo essa noção de inoperosidade como um âmbito no qual potência, hábito, habitação, uso e obra estão liberados da operosidade, isto é, emancipados do horizonte de sua realização como ser-em-obra, como *energeia*.

clássico da dialética entre poder constituído e poder constituinte. Mas a arqueologia da potência agambeniana vai para muito além dessa discussão de caráter ontológico-político-*constitucional*; em *Uso dos corpos*, ela aponta para além mesmo do horizonte da governamentalidade, isto é, para o Ingovernável. Em ambos os casos, no entanto, no da soberania e no do governo, é o sujeito que está em questão.

No início de nosso percurso vimos que uma das primeiras ocorrências que pudemos inventariar da noção de arqueologia em Agamben data de 1987, e corresponde à “arqueologia da subjetividade”, presente no ensaio *Potência do pensamento*, o que sugere que Agamben entreveja, já no pensamento de Aristóteles, uma certa noção de subjetividade, a despeito da estranheza que uma tal noção como a de sujeito possa causar aos ouvidos dos que se dedicam à filosofia antiga. A arqueologia da potência ganha contornos inauditos quando Agamben a vincula à arqueologia do uso. Contra a tradição escolástica, Agamben restitui ao uso o seu caráter de habitualidade. Lançando-nos para além da cisão do ser entre *dynamis* e *energeia*, Agamben destitui (*entzetzt*) o dispositivo da violência mítica que opera como “elemento soberano” (*kyron*), nos Estados e nos sujeitos. O uso, enquanto instância incólume à cisão aristotélica entre potência e ato, corresponde a uma concepção de potência independente de uma operação ou de uma passagem que lhe confira o status de realidade/atualidade. O uso corresponde, assim, ao que no *Epílogo* de *Uso dos corpos* Agamben denomina de poder destituente, justamente na medida em que ela jamais integra o movimento oscilatório e dialético da ontologia fundada na distinção entre potência e ato. O poder destituente agambeniano consiste na tradução do uso em uma formulação que não é meramente inerte ou meramente passiva, mas que retira a ênfase da operosidade do sujeito instituinte. Enquanto potência liberada do aprisionamento pragmático instaurado pela cisão aristotélica do ser em ato e potência, o uso emerge como ação política fora dos parâmetros teológico-político-governamentais; estes buscam incessantemente articular ser e práxis, *auctoritas* e *potestas* a partir da ficção de sua cisão. O aparato teológico-político cria e se alimenta das cisões bipolares.

Em todo *Homo sacer*, Agamben emprega apenas duas vezes o termo Ingovernável. A primeira ocorrência é em *O reino e a glória* e a segunda em *Uso dos corpos*. Em *O reino e a glória*, o conceito aparece ao final da seção *Ser e agir*, que corresponde ao final do terceiro capítulo da obra, logo antes do início do limiar que o separa do capítulo seguinte, dedicado à genealogia do conceito de governo, um empreendimento que exige de Agamben um

metodológico trabalho sobre os destinos da recepção de Aristóteles no debate por nós já explicitado entre Schmitt e Peterson, passando pela paradigmática leitura escolástica feita por Tomás de Aquino. Em *O reino e a glória* lemos: “Isso não significa que, para além do governo e da anarquia, não seja pensável um Ingovernável, a saber, algo que nunca possa assumir a forma de uma *oikonomia*”. Em *Uso dos corpos*, o Ingovernável aparece na forma de uma polémica com o autor de *Segurança, território e população*:

O que Foucault parece não ver, mesmo que a Antiguidade parecesse, de algum modo, oferecer a ele um exemplo, é a possibilidade de uma relação consigo e de uma forma de vida que nunca assumem a figura de um sujeito livre; e isso se as relações de poder remetem necessariamente a um sujeito, de uma zona da ética totalmente subtraída às relações estratégicas, de um Ingovernável que se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder (AGAMBEN, UC, p. 133).

Em ambos os casos o ingovernável aparece como aquilo que escapa à gestão, ao *management*, da *oikonomia*, isto é, do governo. Isso não significa, no entanto, que a figura do ingovernável seja anti-política ou apolítica. Se nossa leitura até agora se confirmar, isso significa que o ingovernável consiste no espaço da política que se abre uma vez subtraído o aparato teológico-providencial do governo, algo que Roberto Esposito tem chamado – não sem dificuldades – de Impolítico. O resgate da noção de uso e sua eleição por parte de Agamben como conceito central de sua proposta ontológico-política aponta para seu esforço em tratar da nossa forma tradicional de pensar a política a partir de seus limites e de suas extremidades, possibilitando-nos, dessa forma, uma espécie de recuo crítico. Não por acaso, então, o ingovernável aparece num embate com Foucault a respeito da noção de sujeito. Ao recuperar o tema do escravo, Agamben confronta Foucault com seus pretensos limites, que se unificam para Agamben na busca por uma concepção de *sujeito livre*. O dispositivo aliado do modelo governamental denunciado por Agamben, no limite, não é outro senão o da própria liberdade do sujeito. O Ingovernável tem em vista uma concepção de sujeito para além das práticas de liberdade relativas ao sujeito. Estamos aqui no terreno do *livre uso*.

A diferença entre *sujeito livre* e *livre uso* parece irrisória, mas não é. Ao estabelecer o uso – e não o sujeito – como livre, Agamben propõe uma ética e uma política que se destaca radicalmente do modo como hegemonicamente foi pensado por nossa tradição ético-política, isto é, de uma liberdade ao modo da propriedade. Na ética e na política do uso, o sujeito é

pensado como enraizado originariamente no mundo, numa espécie de contato fundamental com ele. Há uma liberdade que precede a liberdade dos sujeitos, mas que difere daquela liberdade do estado de natureza, ficticiamente pensada por Hobbes para justificar a concentração absoluta do poder nas mãos do soberano. Não por acaso então, a filosofia do uso consiste na aposta agambeniana para pensar um registro para além da máquina governamental, constituída pelos polos da soberania e do governo.

O uso é primordialmente destituição. Destituição sem abdicação, como nos lembra a fórmula paulina. A relação entre uso e poder destituente aparece claramente quando Agamben nos revela o sentido depoente de certos verbos, conforme liam os gramáticos latinos. Esse sentido depoente é aproximável àquele dos verbos médios por nós já visto. Os verbos depoentes (também chamados de verbos depositivos ou absolutivos ou supinos) são aqueles que não podem ser facilmente situados nem do lado dos verbos ativos, nem dos passivos. Nas palavras de Agamben, os verbos depoentes “não expressam uma operação, mas a depõem, a neutralizam e a tornam inoperosa e, desse modo, a expõem” (AGAMBEN, UC, p. 309).⁴¹⁵ O resgate do sentido depoente no uso é importante porque ele permite compreender o poder destituente agambeniano para além do debate constitucional. O uso pressupõe uma deposição da própria subjetividade do indivíduo como ponto de partida para política. O que é deposto pelo uso no sentido agambeniano é a própria relação de comando da alma-sujeito com seu corpo. Ao se concentrar sobre o uso, Agamben destitui o comando despótico, que serve de base para as relações ético-políticas mapeadas por ele desde a antiguidade clássica. Em vez de sujeito, algo como um *uso de si* estaria na ordem do ente a ser nomeado nesse registro político.

Isso não significa, é claro, que para Agamben não haja sujeitos. O que muda é o ponto de partida da ética e da política por vir. Não o sujeito, mas o uso ele mesmo como categoria política fundamental. Por filosofia do uso devemos entender, assim, na esteira das críticas contemporâneas ao modelo de subjetividade amparado no *subjectum*, uma concepção de sujeito alternativa às hegemonicamente disponíveis. Uma vez esclarecida a diferença de se pensar o sujeito livre e o livro uso, podemos então estipular duas concepções de sujeito em questão: de um lado o sujeito do uso; de outro o sujeito do cuidado. O sujeito do uso difere-

⁴¹⁵ Poderíamos pensar se o contrário dos verbos depoentes não poderiam ser nomeados de verbos depositivos. Ao contrário dos verbos depoentes, os verbos que aqui chamamos de depositivos consistem nos verbos que realizam operações e articulações necessárias ao governo dos homens.

se do sujeito do cuidado na medida em que não estabelece consigo próprio, com os outros ou com o mundo uma relação de comando ou de apropriação. O sujeito do uso não se serve dos membros de seu corpo, mas usa-os. Os membros do corpo, ou o corpo ele mesmo, não são órgãos que visam a funções previamente estabelecidas, como se fosse ferramentas ou instrumentos criados pela natureza para realizarem funções pré-designadas. A alma do sujeito do uso não se relaciona com os membros do corpo como um mestre de marionetes. No âmbito da filosofia do uso, a alma não é concebida como um soberano ou um déspota. A filosofia do uso coincide com o trazer à frente de uma concepção de sujeito que não joga o jogo da governamentalidade e que não se deixa capturar de modo essencial, substancial e determinante pelos dispositivos biopolíticos. Ao desviar da tradição que privilegia o cuidado, a qual culmina numa espécie de solidariedade secreta entre Platão, Foucault e Heidegger, Agamben encontra na filosofia do uso a ocasião para pensar o sujeito ingovernável, o sujeito sem comando (isto é, *an-árquico*) (CAVALETTI, 2017).

É precisamente nisso que consiste o gesto fenomenológico da investigação de Agamben: o uso surge como esse elemento primeiro, cuja descrição (via concomitante *pars destruens* e *pars construens*) se faz necessária para liberar alternativas ético-políticas. Porém o interessante nessa investigação agambeniana do uso é que ela jamais se traduz numa mera estrutura ontológica do ser-aí que nós mesmos somos, malgrado seu estatuto declaradamente ontológico-filosófico. O embate com a tradição que emprega o uso em suas acepções “impróprias” ou “inautênticas” faz emergir a noção filosófica de uso (seria uma contradição em termos defini-la como noção “própria” de uso), tornando claro que o uso é mais do que uma categoria ontológica neutra, isto é, eticamente e politicamente isentas.

Entre os anos 1930 e 1950 foi Emanuel Lévinas quem apontou com veemência para a violência constitutiva da ontologia fundamental heideggeriana. Em seu lugar, Lévinas defendia a elaboração de uma ética como filosofia primeira. É possível que o uso agambeniano apareça surtindo um efeito análogo, porém não coincidente à leitura levinasiana. O uso aparece não como uma categoria da ética enquanto filosofia primeira, mas como uma categoria da política como filosofia primeira. É esse o sentido que Agamben parece conferir ao uso, ao menos como hipótese anunciada ao final da primeira seção do primeiro capítulo de *Uso dos corpos*: o uso, nos diz Agamben, como *categoria política fundamental*.

5 UNFINISHED THESES

Assim como todo começo, todo fim é uma ficção; assim como todo início tem uma força impulsionadora, todo termo tem uma força renovadora.

Numa conferência pronunciada em 2013, no *Teatro Studio dell'Auditorium Parco della Musica di Roma*, no quadro do festival *Libri come*, Agamben fala sobre sua descoberta dos manuscritos de Walter Benjamin sobre Budelairé na *Bibliothèque Nationale* em Paris. Mas além desse relato, Agamben também tece algumas considerações sobre a ideia de completude de uma obra. O que seria uma obra acabada? Quando estaria uma obra completa? O que significa, em última instância, concluir alguma coisa? A “conclusão” do filósofo é que uma obra – toda obra – nunca é acabada. Essa conclusão está em perfeita consonância com sua ideia de uma noção de obra restituída à sua potência, isto é, de uma obra pensada fora dos ditames da cisão aristotélica do ser entre ato e potência. A desativação da separação da *dynamis* e da *energeia* não pode senão conferir um sentido renovado ao que entendemos por *work-in-progress*. O estudo que apresentamos a título de tese de doutorado deve ser entendido nesse sentido específico de *work-in-progress*: ao mesmo tempo completo e incompleto, acabado e inacabado. Nesse sentido, ele consiste, antes, “num caminho em direção a si mesmo”, que poderá ainda ter diversos desdobramentos. O estudo, diz Agamben, é “em si mesmo interminável (...) o estudo não só não pode ter fim, como também não quer o ter (...) não a obra, mas a inspiração, a alma que se alimenta de si própria” (AGAMBEN, IP, p. 53-55).

Há diversas razões pelas quais uma obra pode permanecer inacabada. Agamben não deixa de reconhecer que em muitos casos uma obra resta inacabada em razão da morte do autor. Esse é o caso de Benjamin, cuja maior parte dos escritos vieram a público

postumamente, e especificamente do texto sobre Baudelaire.⁴¹⁶ Mas o que efetivamente lhe interessa é pensar uma obra – no nosso caso, um estudo – que foi desde o início concebida para ser inacabada. Isto é, sabíamos, desde o início do nosso estudo, da impossibilidade de esgotarmos todos os caminhos abertos pela leitura da obra de Agamben à luz do projeto de uma arqueologia política da técnica. Mais importante, então, do que alcançar uma conclusão, nosso objetivo com o percurso feito foi dar um primeiro passo na abertura de uma questão ainda não tematizada pelos comentadores de Agamben. Como desde as epígrafes temos destacado, o essencial do estudo não é a obra em si ou o caminho certo e seguro, mas os caminhos e descaminhos.

Cientes do caráter inesgotável, mas apenas “abandonável”, de todo estudo e de toda arqueologia, contentamo-nos em apresentar, a título de considerações finais, alguns pontos-chaves que tentam organizar de modo mais objetivo algumas das questões que atravessam todo o caminho feito até aqui.

Agamben e Aristóteles. O estatuto da relação de Agamben com Aristóteles é, sem dúvidas, um dos mais complexos. Pois se Agamben trabalha o tempo todo sobre os seus escritos e seus conceitos, ele também aponta, com a mesma frequência, divergências frontais em relação ao estagirita. É possível compreendermos o trabalho inteiro de Agamben como um retorno e um questionamento do pensamento aristotélico. Podemos elencar em palavras-chave alguns desse ponto de confronto a céu aberto: (i) a cisão entre *dynamis* e *energeia*; (ii) a doutrina da virtude; (iii) o dispositivo teleológico; (iv) o primado da ação. A abordagem que Agamben faz de Marx e de Arendt é totalmente tributária da leitura que ele faz, em primeiro lugar, de Aristóteles. E se a biopolítica, num dado momento do percurso de Agamben, passou a integrar o horizonte de seu pensamento, isso certamente é devido à célebre passagem de *A vontade de saber*, onde Foucault afirma algo que Agamben já intuía

⁴¹⁶ Na mesma intervenção de 2013, Agamben cita *O homem sem qualidades*, de Robert Musil, mas também *Petróleo*, de Pasolini, tendo este último sido publicado pelo autor intencionalmente com um aspecto de inacabamento. Não podemos deixar de pensar, nesse sentido, em *Ser e tempo*, de Heidegger, uma obra cujo projeto jamais viera à conclusão. O conceito de “abandono”, com qual caracteriza o último volume de *Homo sacer*, se inscreve nessa “tradição” de obras inacabadas que, enquanto “obra aberta”, como diria Umberto Eco, convidam a comunidade de estudantes a se relacionar com elas não apenas sob o aspecto da fruição, mas como autores da obra. Roberto Esposito, no ensaio *Unfinished Italy* retoma essa questão, mostrando, dentre diversos exemplos de obras inacabadas, de que forma na Itália esse *estilo* não apenas foi praticado, mas também teorizado. Desse modo é que é possível dizer que “Leonardo [Da Vinci] criou muitas obras-primas, mas não finalizou nenhuma” (ESPOSITO, 2019c, p. 5). O inacabamento aparece, então, como marca distintiva da filosofia italiana e, mais especificamente, da arqueologia agambeniana.

a partir de suas leituras de Arendt, a saber, que na contemporaneidade a vida biológica ganhou um espaço de que na antiguidade ela não gozava: “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1999). Se Agamben se interessa pela biopolítica é para compreendê-la à luz da tradição do ocidente, o que para ele significa pensá-la à luz do legado aristotélico e da metafísica (tradição) que a acompanha. Prova disso é que *O poder soberano e a vida nua* tem seu ponto de partida na distinção entre *bíos* e *zoé*. O que no momento de seu lançamento, em 1995, poderia não estar tão claro, mas que à luz de nosso estudo agora deve ter ficado, é o caráter de *terminus technicus* de que esse vocabulário foi investido nas mãos de Aristóteles. Para Agamben, nenhuma novidade surge *ex nihilo*; tudo foi pacientemente elaborado, sobretudo por pessoas versadas nas artes jurídicas e teológicas. Portanto, Agamben acredita que por meio de um minucioso trabalho filológico seja possível reconstituir os principais pontos de surgimento dos conceitos e das técnicas que foram e continuam sendo úteis à governamentalidade biopolítica. Paralelamente, do mesmo modo que é possível encontrar o que é útil à implementação do modelo de gestão biopolítico dos corpos e das coisas, também é possível encontrar os elementos capazes de lhe fazer frente. A ambiguidade da sua lida com os conceitos aristotélicos entra aí em cena com toda a força, pois é a partir de um confronto com o vocabulário tecnicizado de Aristóteles que uma nova concepção de vida, de ética e de política emerge como possibilidade. Todo o pensamento “prático” de Agamben pode ser lido como uma desconstrução das bases metafísicas que sustentam a filosofia prática de Aristóteles. Agamben pretende reler Aristóteles a contrapelo, isto é, *malgré lui*. Por meio de sua arqueologia, Agamben constrói um verdadeiro antimaquinário metafísico-teológico-político, cujo sustento se encontra nos escritos aristotélicos, sobretudo na teoria da ação presente na *Ética a Nicômaco*. Essa construção é, na verdade, uma *reconstrução*; ela é feita com vias interditadas, mas ainda assim cogitadas por Aristóteles, e se deve, em grande parte, à leitura fenomenológica que Heidegger faz dele. Mas a biopolítica também se mede em relação a Aristóteles em razão de um outro fio condutor, que é o da ontologia da operatividade, que consiste no privilégio da *energeia* face à *dynamis*, isto é, que compreende a potência sempre no horizonte (na expectativa sobre ela depositada) de sua realização, atualização, de seu colocar-se-em-obra. Isto é, mesmo que, como na fórmula de Bartleby, a potência “prefira não passar ao ato”, ainda assim a ontologia aristotélica atribui uma prioridade repleta de consequência para a antropogênese. A

arqueologia de Agamben tem como objeto precípua a compreensão da criação da humanidade do homem.

Arqueologia política da técnica. A despeito do longo percurso que fizemos, um movimento deve ter se destacado como cerne da investigação. Trata-se da divergência que Agamben apresenta em sua leitura da técnica em relação a Heidegger. A divergência consiste na reprovação a Heidegger de não ter pensado a técnica em seu *locus* por excelência, que é o da política. Uma das intuições que guiou o nosso estudo foi tentar compreender em que sentido, para Agamben, pensar a técnica coincide com pensar a política. A relação entre técnica e política, no entanto, não é, de saída, tão evidente. Ela se torna, contudo, bastante clara, sobretudo nos textos de Agamben, quando ele articula a *Gestell* de Heidegger ao *dispositif* de Foucault. Essa relação torna transparente o aspecto, se não político, certamente o aspecto governamental da técnica. Essa é a razão pela qual ao se debruçar sobre a máquina governamental no âmbito da teologia, em *O reino e a glória*, Agamben tem em mente a questão da técnica. Isto é, a arqueologia política da técnica visa a tornar inteligível de que modo o homem se constituiu como governável e tem em seu horizonte a proposta de pensar uma filosofia alternativa à política da técnica. Essa dupla tarefa – diagnóstica e prognóstica – acerca da questão da técnica se revela no momento em que Agamben se concentra sobre a figura do escravo. Em Aristóteles, o escravo aparece tanto como aquele que faz uso de seu corpo quanto como instrumento animado. Essa segunda definição ganhou um sentido especial técnico no momento em que Tomás de Aquino fundamentou a noção de causa instrumental com vistas à doutrina sacramental. Tendo Tomás de Aquino feito isso, relegou-se a definição do escravo como aquele que faz uso do corpo ao esquecimento. A arqueologia política da técnica pretende desvelar esse movimento e substituir a política da técnica pela política do uso.

“Uma areté da vida em todos os seus aspectos”. Um dos pontos mais reiterados, tanto pelo próprio filósofo quanto por seus comentadores, a respeito da leitura que Agamben faz de Aristóteles concerne à passagem do livro *Teta* da Metafísica, no qual Aristóteles explora as definições de *dynamis* e *energeia*. O que Agamben irá destacar é um ponto “frequentemente esquecido pelos comentadores”, que diz respeito à possibilidade da potência não passar ao ato. Nesse sentido, toda potência é sempre potência de passar ao ato e também potência de não passar ao ato; potência de se atualizar e *potência de não* (*adynamia*). O outro conceito

chave para a compreensão da dinâmica entre *dynamis* e *energeia*, como já vimos, é o conceito de *hexis*, de hábito. O hábito, por sua vez, consiste no conceito privilegiado para a explicação de como é possível que toda potência seja sempre também potência de não. Em *Opus dei*, Agamben afirma: “o hábito é, então, o modo no qual um ser (especificamente, o ser humano) ‘tem’ em potência uma técnica, um saber, uma faculdade, ‘tem’ uma potência de agir. Ele é, portanto, o ponto no qual o ser transpassa a ter” (AGAMBEN, OD, p. 99). Essa discussão, no entanto, diz respeito à ontologia aristotélica. Assim como na ontologia aristotélica a noção de hábito (*hexis*) tem um sentido técnico e ocupa uma posição estratégica, também para pensar a virtude, no campo da ética aristotélica, a noção de hábito (*hexis*) é essencial. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles emprega a noção de hábito (*hexis*) para explicar a constituição do agente moral. Para ele, virtude não é algo que se tem, mas algo que se pratica no agir habitual. A novidade da leitura agambeniana, por mais sutil que pareça, faz diferença: virtuoso não é aquele que age virtuosamente, criando, dessa forma, uma disposição moral e de caráter, mas aquele que usa a virtude. A principal diferença entre os dois é que, em Agamben, a virtude deixa o âmbito da ação (da ação que precisa ser praticada) e integra o âmbito do uso (que é, como vimos, o conceito fundamental da política agambeniana). Agamben visa, com isso, a se afastar de um pensamento que possa analogamente relacionar a virtude com algo que possa estar em potência e que seja colocado em obra, logo que alguém o atualizasse numa ação. Agamben mantém, portanto, uma parte relevante do pensamento aristotélico sobre a virtude, na medida em que ele não o pensa como algo inerente à natureza humana; para ambos, a virtude tem seu fundamento num âmbito prático, isto é, transcendente à subjetividade. A diferença é que, para Aristóteles, esse âmbito prático se traduz em ação e, para Agamben, no uso. Para Agamben, o que importa é pensar que a obra não é o resultado final da efetivação da potência. A potência não ‘existe-para’ a obra. A potência não se realiza e se esgota na obra. A obra não é mais pensada como pro–duto, mas como um lugar onde potência, hábito e uso convivem (Agamben diria até mesmo ‘dançam’, na medida em que a dança corresponde àquelas artes que, de acordo com os estoicos, teriam como fim sua própria realização, detendo, portanto, um caráter “performativo” e indiferente à categoria da finalidade – AGAMBEN, K, p. 130), ao modo de uma abertura a possibilidades. É nesse sentido que devemos entender o chamado de Agamben para que pensemos o virtuoso, e não a virtude. Pois a virtude, enquanto passível de ser compreendida em termos de *posse*, é facilmente transformável em propriedade daquele que a atualiza, o que faz da virtude um complemento transitivo (direito ou indireto) daquele que *tem* virtude ou *age com* virtude. O

pensamento do virtuoso, por outro lado, é uma forma de ser que independe de atualização, isto é, que “não tem necessidade de que se acrescente a ele algo para torná-lo operativo” (AGAMBEN, UC, p. 88). A tarefa de pensar uma virtude da vida em geral proposta por Agamben – i.e., de uma virtude comum a todas as formas-de-vida, sem exclusão, por exemplo, de uma virtude da vida nutritiva, e sem requisito, como o de “agir segundo a virtude” – retorna neste momento sob a forma de um pensamento do virtuoso. Na contramão da doutrina da virtude aristotélico-escolástica, Agamben recorre ao franciscanismo para pensar o virtuoso. A pobreza reivindicada pelos franciscanos como o maior bem não é feita segundo um esquema aristotélico, isto é, ela não é reivindicada como um sumo bem, de acordo com a lógica de um dispositivo final. A altíssima pobreza (*l'altissima povertà*) subtrai-se a todo esquema teleológico na exata medida em que não reivindica, mas coincide, com uma forma-de-vida. Em sintonia com o pensamento weiliano e com o franciscanismo, Agamben se opõe tanto às estratégias de reivindicação e de renúncia de direitos. O uso em Agamben, que também consiste numa leitura ontológica da intuição franciscana (e heideggeriana) da noção de pobreza, desativa a ideia de privação, de *steresis*, de um não ter, que a passagem ao ato (no caso, a riqueza) exige. A noção de pobreza como um “não ter”, assim como aquela da potência como um “ainda não ter passado ao ato”, é ressignificada por Agamben, e retirada da expectativa da passagem (para o ter, para o ato).

Uso e hábito. Nem somente de habitar vive o homem. Se, como vimos das partes finais do nosso percurso, a filosofia do uso nos conduz a um pensamento sobre a habitação, então a ética ultrapassa absolutamente a experiência do falar; enquanto pertinente ao habitar, ela alcança também a experiência do maquiarse e do vestir-se. Como afirma Coccia: “Talvez fosse preciso reformular o célebre *logon* aristotélico” (COCCIA, 2010, p. 79): “o homem é o animal que aprendeu a se vestir” (COCCIA, 2010, p. 81). O termo italiano com o qual Agamben traduz a *hexis* de Aristóteles é *abito*. Em italiano, *abito*, além de “hábito”, também se refere à roupa, à vestimenta, à indumentária; além disso, em português, o termo “hábito” também é usado em referência à indumentária de alguns religiosos; e o mesmo pode ser dito de outro termo desse mesmo campo semântico, o “costume”, que indica um fazer habitual, mas que também é usado para se referir aos trajes. Por isso, Coccia tem razão ao estender a interrogação ético-filosófica a respeito do hábito para além da habitação-moradia em direção à moda, isto é, ao hábito de nos vestirmos e nos adornarmos. É por isso que ele pode dizer

que “há uma ligação metafísica entre roupa e casa ainda por indagar. Nossa roupa [*abito*] é nosso primeiro mundo – nosso *oikos* – e a casa não é senão a extensão da roupa” (COCCIA, 2010, p. 88). Essa intuição pode ser encontrada também em Agamben. Em *Altíssima pobreza*, ele nos diz que “é no contexto da vida monástica que o termo *habitus* [hábito] – que em sua origem significa ‘modo de ser ou agir’ e, no estoicismo, se torna sinônimo de virtude (...) tende cada vez mais a designar o modo de vestir” (AGAMBEN, AP, p. 25). Coccia e Agamben certamente não estão sozinhos nesse sentido. Basta pensarmos nas inúmeras reflexões que os autores do pós-guerras no século XX dedicaram ao tema do uniforme: os uniformes, enquanto roupas, são indícios das formas da nossa existência; não há como não pensarmos nas diferentes formas de vestir, que são mais do que meros costumes; tratam-se de verdadeiros modos de viver. As vestes dos reis, as vestimentas dos padres e monges, os trajes de gala, os costumes dos funcionários públicos: as roupas [*abitos*] são partes constitutivas dos personagens que convivem com Josef K.; sem eles, Kafka não teria podido tão eficazmente nos transmitir seu mundo; o desaparecimento do uniforme, como na experiência vivida por Pasenow nas mãos de Broch no primeiro volume de *Os sonâmbulos*, indica não apenas um novo modo de se vestir, mas sobretudo um modo outro de habitar e de viver: o desaparecimento dos uniformes, cuja função era a de revelar o ser e o aparecer social dos indivíduos, aponta para a aflição de Pasenow diante da desintegrações dos valores com os quais ele estava familiarizado. A mudança dos hábitos [*abitos*] enseja a mudança nas roupas [*abitos*]; mas também novas roupas [*abitos*] proporcionam novos hábitos [*abitos*]. Assim, o ditado “o hábito faz o monge” pode ser verdadeiro em ambos os sentidos. Se mudamos nossas roupas, é porque a todo momento estamos mudando nossos modos de habitar. E, por outro lado, se há um vínculo metafísico entre a roupa e a casa, também o há certamente entre a roupa e a nudez. Ludueña Romandini também tece importantes considerações nesse sentido: “à diferença do mundo clássico, com o cristianismo todos os atos pessoais, incluídos os aparentemente mais triviais, transformam-se imediatamente em *ações políticas*. Por esta mesma razão, o problema político essencial não é tanto a nudez quanto, em maior medida, o vestuário, e, a partir desta mesma perspectiva, não é tanto a nudez senão, ao contrário, a *técnica vestimentária* que resulta insuportável para o poder espiritual do governo divino do mundo” (ROMANDINI, 2013, p. 56). Nudez e roupa entretém, assim, uma relação dialética: enquanto visa ao aparecer social, a roupa constitui o polo da propriedade; vestir-se é tornar próprio o impróprio. Mas a contrapartida é tão primordial quanto: despir-se significa entregar-se à impropriedade. A nudez revela, então, a

impropriedade como aquilo que nos é próprio de início. Mas “a vida humana é a tensão que se dá entre veste e nudez” (COCCIA, 2010, p. 85).

Agamben e a escolástica. Assim como pudemos ver, a partir do nosso estudo, uma orientação geral da filosofia de Agamben contra muitos dos fundamentos metafísicos aristotélicos, o mesmo, e talvez de forma ainda mais frontal, pudemos dizer do confronto de Agamben com a escolástica. Na economia dos textos de Agamben, a escolástica, e nesse sentido se destaca a filosofia de Tomás de Aquino, aparece como o ponto decisivo de consolidação do paradigma da produtividade e de toda a lógica a ela atrelada. Leia-se nisso a responsabilização da escolástica pela cristalização da máquina governamental enquanto forma promíscua de teologia política e teologia econômica, soberania e biopolítica, conforme os termos de *O reino e a glória*; mas também, e sobretudo, a sofisticada elaboração da causa instrumental quando da tecnicização do sacramento como doutrina. Um dos pontos altos da arqueologia da política da técnica que pretendemos ter perseguido com o nosso estudo foi a reconstrução da “tese técnica”, que lança luz sobre o modo como nossa tradição compreendeu a experiência do escravo como “instrumento técnico animado”, mas que também faz dos trabalhos modernos e contemporâneos novas formas de escravidão. A autonomia da causa instrumental, cujo ponto alto, para Agamben, se encontra na formulação da doutrina dos sacramentos tomasiana, consiste no ganho mais notável da arqueologia política da técnica, que elucida de que modo, até e sobretudo hoje, podemos conceber homens como instrumentos (meios) para fins.

Agamben e a contingência. A reflexão sobre a causalidade no interior da investigação sobre a técnica nos conduziu a dois âmbitos distintos e de consequências opostas. No âmbito da teologia a causalidade instrumental serviu para Agamben mostrar a construção de um modelo de irresponsabilidade. Por outro lado, no âmbito do direito, mas também no da teologia cristã, a causalidade é útil para conectar ação e sujeito, permitindo que o mecanismo da responsabilização se instaure. Não se trata, portanto, em Agamben, tão somente de criticar o dispositivo da responsabilização ou da irresponsabilização. Antes, a proposta de Agamben parece ser a de restituir a causalidade ao acaso, à contingência. Como resultado, para Agamben, nada precisa ser como é, podendo sempre ser voltado a um novo uso. Agamben mostra, desse modo, sua proximidade com as filosofias de Lucrécio e de Illich.

Agamben e a fenomenologia. Tudo se passa como se as filosofias da propriedade fossem como as filosofias digestivas denunciadas por Sartre a partir de um ponto de vista fenomenológico. Por isso, ao fazer uma analítica do uso é como se Agamben estivesse efetivamente pensando uma filosofia prática compatível com o horizonte fenomenológico, que abandona as ideias de representação e de subjetividade fundantes do pensamento epistemológico e jurídico-político da modernidade para, em seu lugar, pensar uma subjetividade *junto às coisas*, e não de posse ou separada delas. Na linha sucessória do legado fenomenológico, se Husserl deu o pontapé inicial na busca de uma filosofia que não pressuponha um sujeito de um lado e um objeto do outro, pensando o dispositivo intencional da consciência e restituindo ao fenômeno sua dignidade – conforme o lema da fenomenologia husserliana que dita “em direção às coisas mesmas” (“*zu dem Sachen selbst*”) –, e Heidegger superou esse paradigma da consciência por meio da analítica existencial do Dasein (alguns diriam por meio de uma radicalização da intencionalidade à existência do ser-aí ela mesma), no caso de Agamben trata-se de pensar tão simplesmente o homem numa situação primordial de uso ou, como numa espécie de recuo ao Heidegger pré *Ser e Tempo*, uma filosofia da vida fática; ou ainda, como define Coccia, uma filosofia da “vida sensível”. “Estar junto às coisas”, “ser lançado no mundo”, “demorar-se junto às coisas”, “habitar o uso”: eis, bastante simplificadamente, o percurso da fenomenologia de Husserl até Agamben, passando pelas duas fases de Heidegger. A fenomenologia agambeniana realiza uma desobstrução do campo da evidência natural, rumo à explicitação do corpo a corpo – de modo cotidiano e sensível – entre viventes e coisas. Se, para Husserl, o princípio da intencionalidade era tal que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, para Agamben esse é precisamente o caso do uso: todo uso é uso de alguma coisa, contanto que não nos deixemos enganar pela gramática exigida por tal construção proposicional. Explicamos: a preposição “de” é gramaticalmente necessária no nível da comunicação, porém totalmente desprezível do ponto de vista ontológico do uso. Se na fenomenologia sartreana e husserliana o concreto é alcançado pela contemporaneidade da consciência e do mundo, em Agamben o concreto surge justamente na contemporaneidade do uso-de-si-e-do-mundo, porém não tanto enquanto “concreto”, mas antes de tudo como “material”. Assim como Heidegger, Agamben mantém, portanto, o projeto de uma elaboração concreta (*konkrete Ausarbeitung*), todavia não relativa à pergunta pelo sentido de ser, mas pelo uso dos corpos e das coisas. O uso de si e o uso do mundo, articulados pelo fato mais elementar e pré-teórico de que somos, antes de tudo, corpos que habitam o mundo e dos quais fazemos uso, consiste no ponto da chegada de Agamben, que

deve, na verdade, constituir o ponto de partida da filosofia que vem; ele implica uma concepção de vida que é um simplesmente viver como forma-de-vida, isto é, sem se deixar capturar pelos dispositivos de isolamento e separação das diversas especializações técnicas. Na esteira da fenomenologia, Agamben busca tornar transparente (*durchsichtig*) o agir do homem para si mesmo. A filosofia de Agamben dá um passo além da mera expulsão do ego da consciência; transcendente e em contato com o mundo é como o homem pode viver, sempre juntos aos corpos, aos objetos, aos usos. Por meio da noção de uso, Agamben retoma o projeto heideggeriano de pensar um modo de abertura primordial sem recorrer à subjetividade; por meio do uso, Agamben pode se aproximar à estrutura do ser-no-mundo de Heidegger e ao mesmo tempo a ultrapassar em direção a uma filosofia da vida como existência, sem correr os riscos colocados pela noção de intencionalidade. O uso surge, assim, como uma superação não apenas do rastro epistemológico da intencionalidade que ainda habitava a fenomenologia, mas também o rastro de transcendência que Heidegger prevê como estrutura de abertura. O uso não se funda na autotranscendência, mas na imanência. O uso, no limite, retoma a tese heideggeriana da facticidade, que perdera espaço ao longo de sua obra.

Agamben e a dialética. O conceito de uso permite uma “superação” das estruturas dialéticas da tradição, notadamente daquelas duas que ganharam expressão na filosofia alemã nas mãos de Hegel e de Heidegger. Por meio do uso, Agamben pretende destituir o mecanismo dialético que em Hegel se inicia com a captura da não verdade da certeza sensível, e em Heidegger com “captura modificada” do impróprio, responsável pela instituição do próprio. Citando Heidegger no original, referindo-se a essa “dialética particular que define a analítica do ser-aí” entre próprio (*Eigentlich*) e impróprio (*Uneigentlich*), Agamben destaca: *nur ein modifiziertes Ergreifen dieser* (AGAMBEN, UC, p. 66). Agamben não visa, com isso, uma filosofia que inicie no uso como um primeiro momento que ainda precisa passar por uma negação determinada para que sua não verdade a movimente em direção a uma supressão (*Aufhebung*) que a conduza a uma outra figura da consciência; quer dizer, o uso não é um momento necessário e suficiente para que se chegue ao cuidado, assim como o contrário também é falso – aliás, devemos ficar atentos quando Agamben usa o verbo *togliere* ou *tolto* em seu texto, pois tanto o infinitivo quanto o particípio equivalem ao grego *Anaireo*, ao latino *tollere* e ao alemão *aufhebung* (que em português foi traduzido por “cancelar” (AGAMBEN, SR, p. 34; UC, p. 66-67, UCvi, p. 73). O uso agambeniano aparece como uma forma outra

de sociabilidade ético-política; um tipo de sociabilidade que renuncia à reprodução da estrutura dialética que Agamben desde o início de *Homo sacer* vem chamando de *captura* (*Ergreifen*). Assim, o uso traz à presença uma forma de pensar o político que abandona o horizonte da propriedade, sobretudo quando ela passa a servir de critério a partir do qual os homens pretendem medir a liberdade. Notemos que o deslize semântico aqui do termo propriedade faz parte do argumento: ele vale tanto para o registro heideggeriano, por vezes pensado em termos de autenticidade, mas também para aquele registro patrimonialista do direito romano. Esse movimento de deposição da dialética é uma constante no pensamento de Agamben e, já em 1993, em *Notas sobre a política*, a noção de comum é definida como a indiscernibilidade entre próprio e impróprio. Ao comum e ao uso somam-se ainda, no universo agambeniano, no combate à “dialética não resolvida”, as noções de amor e de *Ereignis*.

Agamben e Heidegger. Irene Borges-Duarte, em seu livro *Arte e técnica em Heidegger*, afirma que “o pensamento do último Heidegger redundava, talvez, num beco sem saída” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 145); para ela, Heidegger nos lega uma “arquitetura côncava e inconclusa”, “alheia do ‘método’ e ‘sistema’ da modernidade”. A aproximação que Agamben realiza de Heidegger, sobretudo em *Uso dos corpos*, parece nos indicar uma sintonia com esse diagnóstico. Entretanto, disso não se segue um abandono de Heidegger, mas uma leitura interessada. Como numa espécie de gesto benjaminiano, Agamben realiza recortes dos textos de Heidegger. O que se manifesta a partir da composição orquestrada por Agamben não é uma hermêutica do texto heideggeriano, mas seu ultrapassamento. Se há, como dissemos, uma sintonia a respeito do diagnóstico de Agamben e de Borges-Duarte a respeito do caminho sem saída para o qual Heidegger nos conduziria, talvez esse rearranjo dos excertos dos textos de Heidegger possa indicar uma estratégia agambeniana de uso de Heidegger para reorientar a ontologia numa inusitada chave, que é a do uso. Isto é, recorrendo a Heidegger, Agamben avança no sentido da reformulação do caminho; um caminho que assume, na verdade, a forma de escavações. Desse modo, os caminhos de pensamento de Heidegger se tornam, nas mãos de Agamben, escavações arqueológicas-filosóficas. Nelas, um traço constitutivo desse *modo* de indagar permanece o mesmo: assim como o pensamento não produz obra, também a arqueologia não produz obra. Os livros de Agamben são “obras” apenas em um sentido corrente, mas não no sentido essencial. E se não são propriamente obras, também não são meras ferramentas. O que Heidegger chama de caminhos de

pensamento, talvez em Agamben possamos chamar de escavações arqueológicas. O que a arqueologia agambeniana faz não é buscar artefatos e relíquias no passado, mas tornar inteligível a contingência dos modos concretos de sermos, resgatando, dessa forma, a plena possibilidade de uso de si e do mundo. Nesse sentido, a escavação do uso como modo imediato de habitar o mundo faz frente ao diagnóstico da técnica de Heidegger.

Agamben e Foucault. A adesão à figura do escravo como paradigma da filosofia do uso é estratégica em relação às filosofias – e aí se inscreve inclusive o pensamento foucaultiano – que tem seu paradigma no sujeito livre. É claro que há várias formas de pensar o adjetivo “livre” e também a noção de “sujeito”. No caso de Foucault, a noção fundamental que intervém e que é capaz de instaurar algo como uma liberdade é o cuidado de si. Contudo, a figura do escravo em Agamben faz frente a esse paradigma do sujeito livre. Para Agamben, a Antiguidade foi capaz de conceber uma relação consigo e uma forma-de-vida jamais redutível à noção de sujeito livre. Agamben acredita que a Antiguidade foi capaz de pensar um uso de si que está para além da experiência dialética entre poder e resistência. Nesse sentido, Agamben parece detectar em Foucault uma insuficiência, um limite, que é o da governamentalidade. Nesse contexto, a experiência sadomasoquista lança luz sobre esse limite, na medida em que ela permite tão somente uma fluidificação das relações de poder: embora a experiência S/M enseje a produção de novos prazeres, a relação de poder se perpetua, o que faz com que algo que Agamben caracteriza como dialética persevere. Por dialética devemos entender aqui o fato de existir uma polaridade que se organiza em atividade e passividade. A proposta agambeniana do conceito de forma-de-vida serve para desativar (neutralizar) essa relação. Nela, atividade e passividade coincidem sem resíduos. A forma-de-vida, portanto, pode ser lida como uma construção que visa a substituir o modelo sadomasoquista como paradigma de liberdade em razão da fluidez no desempenho de suas polaridades. Esse posicionamento de Agamben em relação a Foucault é certamente interessado; a compreensão da relação entre poder e resistência em termos dialéticos deve ser entendida como um posicionamento de Agamben em relação a algo que ele pretende desativar, e não tanto como uma constatação efetiva de que há uma dialética na reflexão foucaultiana sobre o poder. Em vez de pensar o *sujeito livre* que se constitui por meio de práticas, Agamben busca pensar em termos ontológicos, o *livre uso do comum*.

Arqueologia dos intempestivos: Podemos acrescentar aos diversos “ins” agambenianos – ingovernável, inoperoso, inapropriável (mas também o inesgotável e o intransitivo) – o

intempestivo. Agamben jamais disse isso explicitamente, mas a categoria dos intempestivos parece constituir uma realidade fundamental para a arqueologia filosófica de Agamben. Podemos citar como exemplo três intempestivos, sem com isso ter pretensão de exauri-los: a pobreza, a escravidão, o sujeito de direito. O interesse da arqueologia pelo inatual, entendido precisamente como aquilo que mais intimamente é capaz de lançar luz sobre o que se concebe por atual, coincide com a tarefa de pensar projetos para o passado, isto é, de apontar as possibilidades que historicamente constituem o nosso contemporâneo e que são, elas sim, atuais. Num mundo onde a riqueza aparece como aquele valor absoluto, é na sua antítese conceitual, naquilo que representa o desvalor absoluto no atual, isto é, na pobreza, que Agamben encontra aquilo que realmente diz algo sobre o contemporâneo. O mesmo pode ser dito a respeito da liberdade. A arqueologia do contemporâneo tem naquilo que é o absoluto desvalor, a total heteronomia, a escravidão, o seu inatual mais próprio. Outro intempestivo contemporâneo em Agamben corresponde à vida fora do direito. O mais atual e próprio das lutas políticas é a luta por direitos. Sujeitos de direito e direitos subjetivos constituem a pedra angular daquilo que as lutas políticas foram reduzidas. O que se apresenta como absolutamente inatual, e que, portanto, é capaz de lançar luzes inesperadas sobre o que há de mais contemporâneo no presente, é a ideia de uma vida absolutamente subtraída do direito.

Antropogênese. Dentre os muitos pontos que não pudemos abordar no presente estudo está a questão da antropogênese. O que pudemos investigar, no entanto, constitui um primeiro passo em direção a essa questão, que ultrapassa os limites do nosso objeto, apesar de contê-lo dentro de si. O que procuramos destacar ao longo do percurso foi uma certa história do homem em sua relação consigo, com os outros, com o mundo e, sobretudo, com sua obra. O paradigma fundamental que procuramos reconstruir foi o do escravo, cuja obra é, segundo a definição aristotélica, o uso do corpo, logo, a ausência de obra. Por outro lado, essa história é submetida a transformações, que podem ser resumidas pela ideia de uma autonomização da obra. Isso inscreve nossa leitura nos limites de uma investigação segundo o paradigma da produção. Procuramos mostrar que Agamben lê a história da filosofia produtiva a contrapelo. Por meio de um confronto com vários dos momentos acirrados dessa tendência produtiva, dentre os quais se destacam a invenção do trabalho no direito romano e a da causa instrumental na escolástica, tentamos mostrar que Agamben tenta libertar “o núcleo arcaico que nelas ficou aprisionado”, que consiste no paradigma da improdutividade, da

inoperosidade, do uso. Nesse sentido a antropogênese, enquanto “tornar-se plenamente humano do ser vivo homem”, constitui um passo que resta ainda a ser dado.

Técnica e direito. Podemos entender o presente estudo como uma tentativa de abrir um caminho de investigação inédito no direito. A recepção do pensamento de Heidegger no Brasil é expressiva, sobretudo no campo de estudos da hermenêutica jurídica. É também no campo da hermenêutica que os nomes de Gadamer e Ricoeur aparecem com frequência, fornecendo os embasamentos teóricos à teoria da interpretação legal. A arqueologia da técnica jurídica feita por Agamben – e também por Esposito –, no entanto, parece trazer novidades até então não aventadas pelos juristas estudiosos do direito e que na verdade parecem ultrapassar o campo pretendido pela hermenêutica jurídica. A união da questão da técnica (*Gestell*) e da técnica jurídica (*ars iuris*) permite a abertura de um campo de investigação do direito como uma técnica de governo. Isto é, a apreensão do direito do ponto de vista da técnica viabiliza a interpretação biopolítica do direito para além, talvez, das pretensões foucaultianas.

Sobre as hipótese acerca da escravidão: Agamben nos apresenta ao menos seis leituras acerca do “ser” do escravo no primeiro capítulo de *Uso dos corpos*. De forma mais rápida, mas nem por isso menos importante, Agamben não deixa de mencionar a leitura do escravo/servo feita por Hegel, mas também a de Foucault e a de Deleuze (nesses dois, na investigação tocando ao sado-masiquismo). Fundamentais e estruturantes, no entanto, de sua própria argumentação estão o que ao longo da tese chamamos de tese física, tese jurídica e tese técnica. A tese física diz respeito à leitura de Aristóteles sobre o escravo e nesse sentido representa, segundo uma leitura muito particular feita por Agamben, o sentido “originário” do escravo no ambiente do pensamento grego clássico. O escravo romano, por outro lado, é pensado com o auxílio de Yan Thomas. Se de acordo com a tese física o escravo não produz obra e tão apenas “usa a corpo”, no direito romano as obras e o corpo do escravo se autonomizam. A independência do corpo e da obra do escravo não podem de forma alguma ser confundidas com a autonomia e independência do escravo. Pelo contrário, a autonomização do corpo (a criação do corpo próprio) do escravo corresponde à ficção que promove a condição de servidão a que até hoje estamos sujeitos, enquanto vendedores da nossa força de trabalho. Junto com o corpo próprio surge o corpo propriedade. O movimento seguinte feito por Agamben consiste em mostrar a relação entre escravidão e a técnica. A reconstrução genealógica da governamentalização da política no ocidente leva Agamben a

destacar de que modo o ocidente foi marcado pela leitura escolástica de Aristóteles, tornando a compreensão do ocidente sobre o escravo desde a Grécia presa à noção de instrumento. A determinação do escravo como instrumento consiste em um ponto crucial do legado governamental da escolástica para o pensamento ocidental. Ao denunciar essa determinação do modo como enxergamos as coisas, isto é, à luz da técnica, Agamben busca pensar a alternativa a essa tradição. Essa alternativa consiste numa releitura anti-escolástica de Aristóteles, buscando afastar da interpretação do “uso do corpo” qualquer sentido instrumental, dispositivo, governamental, apropriativo.

Agamben vs. Kant. Poucos são os momentos em que Agamben parece simpatizar com as posturas kantianas. Um deles parece ser o da introdução na filosofia da ideia de arqueologia; outro é a ideia kantiana de “finalidade sem fim”, o que chega a lembrar a formulação agambeniana, mediada por outras filosofias, de “meios sem fim”. Muitos, no entanto, são os momentos em que Agamben se volta criticamente ao empreendimento kantiano. Na seção dedicada a *O homem sem conteúdo*, vimos de que forma Agamben assume para si a tarefa de uma destruição da estética. O ponto de partida dessa tarefa se erige na esteira de Nietzsche, Heidegger, Urbani e Benjamin, notadamente contra a ideia de “sentimento estético” da *Crítica da faculdade do juízo* de Kant. De modo análogo, também a *Crítica da razão prática* foi objeto de crítica: em *O poder soberano e a vida nua*, Agamben se opõe ao “sentimento moral” kantiano. Segundo Agamben, Kant foi o autor que primeiro introduziu na modernidade a estrutura de *bando*, o que se deu a partir da elaboração da *simples forma da lei* (*die bloß Form des Gesetzes*). Podemos ainda mencionar, conforme abordamos no capítulo sobre a *Persona*, o confronto agambeniano com a filosofia da dignidade da pessoa humana como fundamento de um sistema moral de direitos. Além disso, em *Opus dei*, Agamben interpreta negativamente a “introdução do dever na ética”, o que foi pensado por Kant no registro da *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Por fim, também a *Crítica da razão pura* se torna objeto de crítica de Agamben, partindo, notadamente, da revisão do conceito de experiência (*Erfahrung*), que ele realiza a partir da influência, dentre outras, do ensaio benjaminiano *Sobre o programa da filosofia por vir*, mas também à luz de Nietzsche e de Heidegger. A reflexão sobre o *experimentum linguae* consiste numa tomada de posição em relação ao legado kantiano, que preconiza um *Experiment der reinen Vernunft* no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*.

Apesar desses embates explícitos, a investigação que fizemos sobre o uso também nos suscita um outro embate, tão ou mais fundamental que os anteriores. Esse embate implícito diz respeito à noção de uso em Kant. Uma leitura atenta da filosofia do uso agambeniana e um adequado contraste com a filosofia kantiana é capaz fornecer os elementos necessários à reconstrução dessa oposição. Em *Altíssima pobreza* e em *Uso dos corpos*, ao tratar da noção de uso, Agamben omite qualquer referência a Kant. Mas isso não significa que Agamben não tenha Kant em mente ao reconstruir a filosofia do uso. Prova disso, isto é, de que uso (*Gebrauch*) é um termo técnico de Kant, está em *Experimentum linguae*, onde Agamben afirma:

O próprio Kant não distingue claramente entre *Sinn* e *Bedeutung*, que ele parece empregar como sinônimos. Mas ele distingue no mesmo sentido entre *Bedeutung* e *Gebrauch*; assim, no capítulo sobre *O princípio da distinção de todos os objetos em fenômenos e númenos*, ele distingue o uso empírico de um conceito – sua referência aos fenômenos – de seu uso transcendental (sua referência às coisas em si). Sem a possibilidade da referência a um objeto dado, o conceito é *ohne Sinn, das heisst ohne Bedeutung*. E, a propósito dos conceitos puros do entendimento, ele diz que eles não têm uso transcendental (AGAMBEN, EL, p. 10).

O texto *Experimentum linguae* foi apresentado em 1990, e, nesse sentido, precede em alguns anos a importância que Agamben dará à noção de uso que, embora tenha sido empregada já como um termo técnico nos anos 1990, só acontecerá efetivamente em 2000, com a publicação de *O tempo que resta*. É verdade que essa consideração de Agamben ocorre no contexto da *Crítica da razão pura*; mas isso não quer dizer que também a filosofia prática kantiana não seja visada por Agamben ao tematizar o uso. Para nos certificarmos dessa ampla e implícita avaliação do pensamento kantiano à luz da filosofia do uso, basta um recuo crítico a Kant. Isso nos permitirá enxergar mais claramente o projeto ético-político agambeniano.

Em *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento*, Kant, reiteradas vezes, emprega a expressão “servir-se do seu próprio entendimento”. O verbo alemão traduzido por “servir-se” é *bedienen*, também traduzível por “valer-se de”, “lançar mão de”, ou mesmo “fazer uso”, o que não equivale ao termo “uso” (*Gebrauch*). *Bedienen* contém em sua morfologia o termo *dienen*, cuja tradução para o português é “servir” (de onde também a ideia de *Dienlichkeit* como servilidade ou utilidade). Outro emprego elucidativo do tipo de relação que Kant pretende descrever quando fala em “servir-se do seu próprio entendimento” é o termo alemão *Diener*, usado para se referir ao “criado”, “serviçal”, “servo”, “vassalo”. Isso significa que a

crítica agambeniana à relação despótica à base da compreensão socrático-platônica de cuidado também se aplica – e talvez encontremos aí sua aplicação suprema – a Kant.⁴¹⁷ Ou seja, mesmo que o ser humano tenha coragem e liberdade para passar para a condição de maioridade, ainda assim se perpetuaria uma relação de comando e de governamentalidade. Kant inicia seu ensaio sobre o esclarecimento com uma menção tripla ao termo *bedienen*:

Esclarecimento é a saída do ser humano de sua menoridade, menoridade essa na qual ele se inseriu por sua própria culpa. Menoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. É-se culpado por tal menoridade, se a causa da mesma não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de resolução e de coragem para se servir de seu próprio entendimento sem condução de outrem. Sapere aude! Tenha a coragem de te servir do teu próprio entendimento” – este é, portanto, o lema do Esclarecimento. (KANT, 2011 p. 23-24).⁴¹⁸

Mas ao emprego do termo *bedienen* no ensaio para descrever um “servir-se do entendimento” é oposto por Kant, zelosamente, o emprego do termo *Gebrauch*,⁴¹⁹ que efetivamente se traduz por “uso”, para descrever a operação que um sujeito deve performar para que se passe da menoridade para a maioridade (uma verdadeira *mise-en-oeuvre* do dispositivo aristotélico potência-ato). Essa passagem, ele nos diz, teria como pressuposto uma das mais inofensivas (*unschädlichsten*) das liberdades. Essa caracterização de um mínimo de liberdade como pressuposto necessário e suficiente para o esclarecimento emerge como um ardiloso dispositivo de captura do uso verdadeiramente livre. Não apenas ela é mobilizada pelo próprio Kant para culpabilizar o indivíduo (“*aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit*”) por sua menoridade (da qual, segundo Kant, ele poderia facilmente sair, bastando para tanto, uma vez garantida a liberdade inofensiva, tão somente ousar saber),

⁴¹⁷ Também não podemos deixar de notar que a crítica que Agamben edereça a Foucault tenha sua razão de ser na relação entre o conceito foucaultiano de crítica e a noção de *Aufklärung*. Cf. *O que é a crítica?* em FOUCAULT, 2001b.

⁴¹⁸ “*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung*” (WA, AA 08 : 35)

⁴¹⁹ O termo *Gebrauch* é bastante difundido no *corpus* kantiano, e seus empregos são inúmeros e variados. Geralmente acompanham os substantivos “entendimento” (*Verstand*), “razão” (*Vernunft*) ou “princípios” ou “máximas” (*Grundsätzen*). Além disso, o uso aparece em Kant em diferentes modalidades: “uso empírico” (*empirischer Gebrauch*), “uso prático” (*praktiker Gebrauch*), “uso especulativo” (*spekulativer Gebrauch*), “uso teórico” (*theoretischer Gebrauch*), “uso transcendental” (*transzendentaler Gebrauch*), “uso imanente” (*immaneter Gebrauch*), além de “uso público” (*öffentlicher Gebrauch*) e “uso privado” (*privater Gebrauch*). Cf. : WILLASCHEK, 2015, pp. 679-681.

como também ela é excessivamente restritiva. Em Agamben não se encontra um apelo a um uso da razão, seja ele um uso público da razão (*öffentlich Gebrauch der Vernunft*) ou a um uso privado dela (*Privatgebrauch der Vernunft*); o que há é, antes e tão somente, a busca por um *uso comum*, cujo ponto de partida é o uso do corpo. Trata-se, em Agamben, da busca por algo como um *Allgemein Gebrauch des Körpers*, pois a relação paradigmática não é aquela da alma-sujeito com o corpo, mas a dos animais com suas partes do corpo, i.e., uma relação não despótica e *an-arché*. O uso comum é, além disso, anterior à *summa divisio*: ele não se distingue entre uso público e uso privado. Nesse sentido, temos em Agamben um pensamento político que se constrói nas antípodas da comunidade política entrevista por Kant. Agamben substitui a pretensão de fundar uma comunidade política esclarecida a partir de uma série de pressupostos restritivos, que fazem dos eruditos, dos letrados e dos bons argumentos o fundamento da comunidade política; ele nos convida, ao contrário, a pensar uma comunidade política irrestrita e além das divisões. O que escancara essa radical divergência é o fato de Kant pressupor como condição *sine qua non* do esclarecimento a liberdade de um público, mesmo que em termos de um “deixarmos ser livre”, enquanto Agamben pensa o uso livre a partir da situação mais radical de ausência de liberdade; se Kant postula o erudito e a comunidade letrada como condição para o esclarecimento, Agamben coloca no centro da política que vem a condição mais afastada dos ideais de participação política mais perversamente e duradouramente praticados pelos homens: o escravo. Desse modo, se em Kant o uso público da razão é o que articula o esclarecimento individual e o esclarecimento de uma comunidade, em Agamben o uso do corpo articula o uso de si e o uso do mundo.

Ontologia e materialismo. Uma das correntes de força que guiaram a escrita do presente estudo foi a intuição de que o pensamento filosófico – e, portanto, ontológico – de Agamben se mede a todo momento com a materialidade das palavras, conceitos e noções, das fórmulas, formulações e ditados, do vocabulário, do léxico e das instituições. Os textos de Agamben estão repletos de momentos de corroboração dessa perspectiva e, no decorrer do nosso percurso, foi precisamente essa tensão entre ontologia e materialismo que pretendemos ter trazido à frente. No que diz respeito ao lado mais “filosófico” (se é que podemos dizer isso, sob o risco de pormos todo o nosso empreendimento a perder), dois autores se destacam: Heidegger e Aristóteles. Há outros, como Foucault, Arendt, Benjamin, Weil e Marx; mas o essencial da discussão com a metafísica e a ontologia foi trazido pelo confronto com os dois

primeiros. No que diz respeito aos nomes que nos auxiliaram a iluminar essa veia materialista dos escritos de Agamben estão: Giovanni Urbani (com sua tradução do problema da técnica na estética), Yan Thomas (que nos permitiu compreender de que modo podemos entrever uma tradução jurídica e até mesmo biopolítica da técnica em Agamben), Émile Benveniste (cujas reflexões em linguística teórica e linguística comparada nos dão as bases para confrontar a linguagem e a gramática que sustentam nossos termos técnicos) e Ivan Illich (que também possui uma ampla reflexão sobre a técnica e cujos escritos serviram à compreensão do paradigma teológico do instrumento, mas também na reflexão sobre a técnica enquanto arquitetura). Essa distinção entre filósofos e pensadores da cultura, entre abstratos e concretos, entre universais e particulares, enfim, entre ontologia e materialismo é justamente o que se pretendeu mostrar que está, se não suspensa, em permanente indistinção em Agamben.

O “gesto-Agamben”: outro ponto importante que deve ter ficado claro ao longo do percurso feito é o que chamamos de “violência arqueológica”. Agamben certamente deve muito de suas formulações, caminhos e questões a Heidegger; mas isso não faz de Agamben um leitor ortodoxo e fiel a ele. Pelo contrário: Agamben insiste em ler Heidegger contra ele mesmo, apontando as questões de fundo sugeridas pelas etimologias dos termos que o filósofo alemão emprega. Em vez, portanto, de uma violência hermenêutica, a violência arqueológica aponta para as assinaturas ônticas que determinam o sentido do léxico empregado por Heidegger no projeto de uma ontologia fundamental. Agamben instaura, assim, uma espécie de estado de exceção no interior do empreendimento heideggeriano, ocasionando, desse modo, um campo de indistinção entre o sentido ôntico e o sentido ontológico dos termos heideggerianos.

Uso contra a técnica: ao longo da exposição vimos que a técnica é interpretada por Agamben à luz de suas origens econômicas, jurídicas e teológicas. Tendo recurso à noção de *oikonomia*, Agamben recupera a pré-história da noção de dispositivo, o que lhe serve de substrato à arqueologia da técnica (*Gestell*). O que emerge desse percurso é o sentido governamental da técnica. De modo correlato, o processo descrito por essa genealogia é o da governamentalização da política. A genealogia do governo se torna uma arqueologia da política no momento em que Agamben passa a se dedicar a noções como a de uso. Assim, o projeto de uma arqueologia política da técnica revela a história da política *da* técnica, que no universo de Agamben constitui o que ele chama de máquina governamental. Política, propriamente dita, em nossa tradição corresponde ao espaço que é constantemente capturado

pela política da técnica. Com a filosofia do uso, Agamben lança a proposta de uma política por vir que faça frente à política governamental da técnica, que a destitua (*entsetzt*) como soberana perpétua e absoluta da nossa política.

REFERÊNCIAS:

ABBOTT, M. Martin Heidegger. In. KOTSKO, A; SALZANI, C. *Agamben's philosophical lineage*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2017.

ABBOTT, M. *The Figure of this World: Agamben and the Question of Political Ontology*, Edinburgh University Press, 2014.

ACCIARESI, M. *In convergente disaccordo. Giorgio Agamben lettore di Martin Heidegger: Un'indagine filosofica*. Edizioni Accademiche Italiane, 2017.

AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, 2006.

AGAMBEN, G. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

AGAMBEN, G. *Autoritratto nello studio*. Milano: Nottetempo, 2017.

AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, G. *Categorias italianas. Estudos de poética e literatura*. Trad. Carlos Eduardo Schmidt Capela e Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: UFSC, 2014.

AGAMBEN, G. *Che cos'è filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016.

AGAMBEN, G. Construir e habitar. In. MARTINS, A. C.; PAZ, C.; PINHO, I.; MONTEIRO, J. M. (Org.). *AGAMBIarra: escritos sobre a filosofia de Giorgio Agamben*. Coleção X (Organização Rafael Haddock-Lobo) – Rio de Janeiro, Ape'Ku, 2020.

AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução Iraci. D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. *Experimentum linguae*. Tradução de Cláudio de Oliveira. Rio de Janeiro: Circuito, 2018.

AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. Il daimon di Giovanni. *Predella journal of visual arts*, nº 38, 2015.

AGAMBEN, G. *Il Regno e la Gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Homo sacer, n, 2. Neri pozza, 2007.

AGAMBEN, G. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. 2017b

AGAMBEN, G. L'archéologue et l'historien. Dialogue avec Giorgio Agamben. *Revue Critique* 2017/1 (nº 836-837), p. 164-171.

AGAMBEN, G. La vie et le droit. In. *Aux origines des cultures juridiques européennes : Yan Thomas entre droit et sciences sociales*. Collection de l'École française de Rome 480, 2013.

- AGAMBEN, G. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. Não à tatuagem biopolítica. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1801200404.htm>, 2004.
- AGAMBEN, G. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2017.
- AGAMBEN, G. O fim do pensamento. In. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, 2006.
- AGAMBEN, G. *O homem sem conteúdo*. Tradução de Claudio de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Honesko. Chapecó: Argos, 2013.
- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? In. _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, G. *O Reino e a Glória: uma arqueologia teológica da economia e do governo*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: uma arqueologia do juramento*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, G. *Opus dei: arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, G. *Prefácio*. In. WEIL, S. *La personne et le sacré*. Paris: Payots & Rivages, 2017.
- AGAMBEN, G. Principia hermenêutica. *Revue Critique*, nº 836-837, 2017/1, p. 5-13.
- AGAMBEN, G. *Profanações*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G. *Sobre a técnica e sobre a arte*. Disponível em: https://www.archeologiafilosofica.it/sulla-tecnica-e-larte/?fbclid=IwAR2oVleKJLX3_tdOD7VVbol31BfdzyTT5qd2SliQfCt6Op16tvkxliNBBj4
- AGAMBEN, G. *Sobre os limites da violência*. Tradução de Diego Cervelin. Revista Sopro, nº 79, out 2012. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html#texto1>
- AGAMBEN, G. *Sul la tecnica e l'arte*. Disponível em: https://www.archeologiafilosofica.it/sulla-tecnica-e-larte/?fbclid=IwAR2oVleKJLX3_tdOD7VVbol31BfdzyTT5qd2SliQfCt6Op16tvkxliNBBj4. [AGAMBEN, G. Sobre a técnica e a arte. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Disponível em: <https://flanagens.blogspot.com/2020/05/sobre-tecnica-e-arte-giorgio-agamben.html?fbclid=IwAR0atC5zPVgHKCO9OlyxyHf5dx0VEJS7Ty4Ge2qTfLiMx7LlYoNFIF8ue4>. Último acesso em: 22/05/2020.

AGAMBEN, G. Tra il diritto e la vita. Trad.: Vinícius N. Honesko. In.: THOMAS, Y. *Il valore delle cose*. Macerata: Quodlibet, 2015, p. 7-18.

AGAMBEN, G. *Uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALMEIDA, M. R. de. Rudimentos de biopolítica no direito romano. *Humanitas* 66 (2014) p. 207-229.

ANDREOTTI, R.; DE MELIS, F. “I ricordi per favore no”. Entrevista al filosofo Giorgio Agamben. *Alias*, suplemento settimanale de Il Manifesto, 9 settembre 2006, anno, 9, n. 35 (420), pp. 1-5, 8

AQUINO, T. *Quaestiones disputatae de veritate*. Disponível em: <https://isidore.co/aquinas/QDdeVer17.htm#1>. Último acesso em: 13/12/2020.

ARENDT, H. Sobre Hannah Arendt. Tradução de Adriano Correia. *Revista Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2, 2010.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 7. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução de Denise Bottman. Organização, introdução de notas de Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: 1999.

ARENDT, H. *Entre passado e futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARENDT, H. Introduction: Walter Benjamin, 1892-1940. In. *Walter Benjamin, Illuminations* (1-58). New York: Schocken, 1968.

ARENDT, H. Marx and the Tradition of Western Political Thought. *Social Research*, Vol. 69, No. 2, Hannah Arendt's "The Origins of Totalitarianism": Fifty Years Later (SUMMER 2002), pp. 273-319 Published by: The New School. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40971551> . Último acesso em: 10/10/2010.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

ARENDT, H. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: R. Piper & Co. Verlag, 1967.

ARISTÓTELES. *Aristotele Metafisica* – Saggio introdutivo greco com traduzione a fronte e comentário a cura di Giovanni Reale (edizione maggiore rinnovata). Tradução de Rusconi Libri. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Metafísica de Aristóteles livro VI8-30*. Tradução de Lucas Angioni. Dissertatio [48] 286-294, 2018.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Livro IX e X. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: *Cadernos de Tradução*, nº 9, novembro, 2004.

ARISTÓTELES. *Métaphysique*. Traduction (éd. de 1953) de J. Tricot (1893-1963). Éditions Les Échos du Maquis (ePub, PDF), v. : 1,0, janvier 2014.

ARISTÓTELES. *Política*. ed. W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press. 1957.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Vega 1998.

BARBOSA, J. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: Educ, 2014.

BARSALINI, G. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. São Paulo: Fabris, 2013.

BARSALINI, G.; BARROS, D. F.; KIRCHNER, R. (Org.). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber criativo, 2020.

BATAILLE, G. Hegel, a morte, o sacrifício. Tradução de João Camillo Penna. *Alea*, Rio de Janeiro, vol. 15/2, p. 389-413, jul-dez, 2013.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Organização e prefácio de Márcio Seligmann-Silva; tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: IM, 2019.

BENJAMIN, W. Das Kunstwerk in Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit. In. *Gasammelte Schrifften I*. (Hrsg.) von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, W. Der destruktive Charakter. In. *Gasammelte Schrifften IV*. (Hrsg.) von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 396-398.

BENJAMIN, W. Escritos sobre mito e linguagem. Organização Jeanne Marie Gagnebin. Tradução Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

BENJAMIN, W. O caráter destrutivo. In. *Documentos de cultura. Documentos de barbárie: escritos escolhidos I seleção e apresentação Willi Bolle; tradução Celeste H.M. Ribeiro de Sousa ... I et al. I*. - São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo. 1986.

BENJAMIN, W. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução de João Barrento. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BENJAMIN, W. Teses sobre o conceito de história. In. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das “Teses sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2014.

BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*. Paris : Les éditions de Minuit, 1969.

BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris: Les éditions de Minuit, 1969.

BENVENISTE, É. *Problemas de linguística geral I*. Tradução Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas, SP: Pontes, 1988.

BENVENISTE, É. *Problemas de linguística geral II*. Tradução de Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP: Pontes, 1989.

BENVENISTE, E. *Problemas de linguística geral*. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale, 1*. Paris: Gallimard, 1966.

BENVENISTE, E. *Problèmes de linguistique générale, 2*. Paris: Gallimard, 1974.

BERNS, T. Du *sacer* au *Sanctus* : contre Agamben à partir du droit romain. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 102, 2016/3, 441-454.

BIKUNDO, E. Follow Your Leader – O prefer not to: Slavery, Giorgio Agamben and Herman Merville. *Law, Culture and the Humanities*, 2018, p. 1-16.

BOCK-MORSS, S. Hegel e o Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. *Novos estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 90, Jul. 2011.

BOLTON, R. K. *La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben*. In. Res Publica: Revista de Filosofía Política, 28, 2012, p. 159-193, p. 174.

BORGES-DUARTE, I. *Arte e técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via veritas, 2019.

BRANDÃO, J. L. *Hellenikà: introdução ao grego antigo*. Maria Olívia de Quadros Saraiva, Celina Figueiredo Lage – 2. Ed. – Belo Horizonte: UFMG, 2009.

BRASIL. Código civil - Lei nº 10.406 de 10 de Janeiro de 2002.

BRUM NETO, B. *Soberania e biopolítica em Giorgio Agamben*. Dissertação de mestrado para obtenção do título de mestre em filosofia pela UFPR, 2016.

CAMPBELL, T. *Improper life: technology and biopolitics from Heidegger to Agamben*. University of Minnesota Press, 2011.

CASANOVA, M. A. *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2006.

CASSIN, B. *Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia do comum*. São Paulo: Loyola, 1999.

CASTRO, E. *Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CAVALLETTI, A. Usage et anarchie. *Critique* 2017/1 (nº 836-837), p. 92-108.

CHIGNOLA, S. Sul dispositivo: Agamben, Foucault e Deleuze. In. *Genealogie della modernità: teoria radicale e critica postcoloniale*. Napoli: Meltemi, 2017 [CHIGNOLA, S. Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze. *Cadernos IHU ideias*, ano 12, nº 214, vol. 12, 2014.

COCCIA, E. *A vida sensível*. Tradução de Diego Cevalin. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.

COCCIA, E. Iconic Norms. A theory of the Normative Nature of Images. In. ZARTALLOUDIS, T. *Law and Philosophical Theory. Critical Intersections*, p. 133-147, 2018.

COCCIA, E. Qu'est-ce que la vérité? (Jean 18, 38) : le christianisme ancien et l'institution de la vérité. P. 209-232. In. *Aux origines des cultures juridiques européennes : Yan Thomas entre droit et sciences sociales*. Collection de l'École française de Rome 480, 2013.

COCCIA, E. Quodlibet. Logique et physique de l'être quelconque. *Revue Critique*, Paris : Éditions Minuit, n°836-837, 2017/1, p 66-77.

COCCIA, E. Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana. *Medioevo e Rinascimento*, n. 20, 2007.

COCCIA, E. *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*. Milano: Bruno Mondadori, 2005.

CORRÊA, M. D. C. O real do direito: sobre a filosofia do direito de Gilles Deleuze. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 53, jul/dez 2018, p. 182-205.

D'ALONZO, J. El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben. In. *Revista Pléyade* 12, julio – diciembre, 2013, p. 99-118.

D'ALONZO, J. Filosofia del linguaggio e critica alla linguistica nei primi scritti di Giorgio Agamben. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 9(1), 2012.

D'ALÈS, A. Le mot OIKONOMIA dans la langue théologique de Saint Irénée. *Revue des Études Grecques*, tome 32, fascicule 146-150, 1919. p. 1-9.

DELEUZE, G. ¿Que és un dispositivo? In: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999, p. 155-161.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Les Editions Minuit, 2004.

DELEUZE, G. *Qu 'est-ce qu 'un dispositif?*, in *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris: 2003.

DERRIDA, J. *A besta e o soberano*. (Seminário) Vol. I (2001-2002), Rio de Janeiro: Via verita, 1ª edição, 2016.

DERRIDA, J. *Acts of religion*. Edited by Gil Anidjar. New York; London: Routledge, 2002.

DERRIDA, J. *Força de lei: O “fundamento místico da autoridade”*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DICKINSON, C. A leitura de Giorgio Agamben sobre o apóstolo Paulo. In. BARSALINI; BARROS; KIRCHNER (org.). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: Saber criativo, 2020, p. 181-194.

DICKINSON, C. Luzes sobre o contemporâneo: o pensamento de Giorgio Agamben nos contextos da globalização, economia, religião, política e violência. In. BARSALINI; BARROS; KIRCHNER (org.). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: Saber criativo, 2020, p. 319-330.

DICKINSON, C. O método arqueológico no pensamento contemporâneo. *Reflexão*, v.43, n.2, 2018, p.173-187.

DIDI-HUBERMAN, G. *A sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução de Vera Casa Nova. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DISTELZWEIG, P. M. The Use of Usus and the Function of Functio: Teleology and Its Limits in Descartes's Physiology. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 53, Number 3, July 2015, p. 377-399.

DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

DUARTE, A. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. *Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013

DUARTE, A. *Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político*. Arte&filosofia, Ouro Preto, n.5, jul.2008, p. 23-34.

DUARTE, A. Heidegger e a técnica. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/14, 2009.

DUARTE, A. Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2), 2006, p. 95-114.

DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUBOULOZ, J. Puissance de mort et puissance de vie du père romain sur son fils. Lecture croisée de Michel Foucault et de Yan Thomas. Disponível em : <http://www.julien-dubouloz.fr/wp-content/uploads/2014/05/17-foucault-2012-article.pdf>. Último acesso 22/11/2018.

DUCHAMP, M. Discours au Musée d'Art moderne de New York, 1961. Disponível em: <http://mediation.centrepompidou.fr/education/ressources/ENS-Duchamp/ENS-duchamp.htm>. Último acesso: 14/05/2020.

DURANTAYE, L. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DYZENHAUS, David. *Why Carl Schmitt?* In. DYZENHAUS, D. (Editor) *Law as politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 1998.

ERBER, L. *O artista improdutivo*. Belo Horizonte: Âyiné, 2021.

ESPOSITO, R. *As pessoas e as coisas*. Tradução de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor, 2016.

ESPOSITO, R. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

ESPOSITO, R. *Categorias do impolítico*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

ESPOSITO, R. *Dois: a máquina teológico-política e o lugar do pensamento*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: editora UFMG, 2019b.

ESPOSITO, R. *Pensamento vivo. Origem e atualidade da filosofia italiana*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

ESPOSITO, R. *Pensiero vivente: Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010

ESPOSITO, R. *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Introdução de Timothy Campbell. Curitiba: Editora UFPR, 2017.

ESPOSITO, R. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi, 2007.

ESPOSITO, R. *Unfinished Italy: paradigmas para um novo pensamento*. Tradução de Patricia Peterle e Andrea Saturnino. São Paulo – Florianópolis: Rafael Copetti Editor, 2019c.

ESTRADA, P. C. D. *Sobre a Obra de Arte como Acontecimento da Verdade*. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, 1999.

FERRAZ, F. G. Terza persona: Esposito e a filosofia do impessoal. *Griot*, Amargosa - BA, v.20, n.1, p.264-276, fevereiro, 2020.

FIORI, R. *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*. Napoli: Jovene Editore, 1996.

FLEISNER, P. *Desinterés y terror. El destino nihilista de la estética occidental en el L'uomo senza contenuto*. Viso: Cadernos de estética aplicada n. 8 jan-jun/2010.

FONSECA, A. C. M. *Biopolítica e direito: fabricação e ordenação do corpo moderno*. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2015.

FONSECA, M. A. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no College de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Arqueologia do saber*. São Paulo: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Paris : Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978) / Michel Foucault; edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção tópicos)

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité : la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FRANCALANTI, C. Aristóteles e Agamben: alguns apontamentos sobre a transmissão do vínculo entre logos e pólis. In. *O que nos faz pensar*. v. 23 n. 35 (2014): Nº 35: dezembro de 2014.

GAGNEBIN, J-M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004

GAIO. *Institutas de Gaio: primeiros fundamentos de direito romano clássico*. Tradução de Dárcio R. M. Rodrigues. Edição bilíngue. São Paulo: YK editora, 2020.

GALENO, *Galen de usu partium libri XVII*, Bd. 1-2. (Org.) Helmreich, G. Leipzig: Teubner 1907 / 1909 (Repr. Amsterdam: Hakkert 1968).

GERNET, L. *Antropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1995.

GEULEN, E. *Giorgio Agamben: zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2005.

GIACÓIA, O, J. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GIACÓIA, O, J. *Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GIACÓIA, O, J. Notas sobre direito, violência e sacrifício. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n.2, p. 33-47, out.2008.

GIACÓIA, O. J. Sobre direitos humanos na era da bio-política. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 267-308

GLISSENT, J. *Introdução histórica ao direito*. Tradução de A. M. Hespanha e L.M. Macaístra Malheiros. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GNOLI, A. “Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola”. Entrevista concedida a Antonio Gnoli. Publicada em *La repubblica* em 15 de maio de 2016.

GOMES, A. S. T. *O direito no Estado de Exceção Efetivo*. Rio de Janeiro: Editora D’Plácido, 2017.

GOMES, A. S. T.; MATOS, A. S. de M. C. Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 141, Dez/2018, p. 651-670.

GROS, F. Situação do curso. In. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do Sujeito*: curso dado no College de France (1981-1982). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HARTMANN, N. Georges Bataille. In. KOTSKO, A; SALZANI, C. *Agamben’s philosophical lineage*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2017.

HEIDEGGER, M. A pobreza. Tradução e notas de Ana Falcato. *Phainomenon*, n.º 24, Lisboa, 2004, p. 227-234.

HEIDEGGER, M. Bauen, wohnen, denken. In. _____. *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*. Gesamtausgabe Band 7. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. In. _____. *Ensaio e Conferências*. Trad: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante. 8ª ed. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, M. Der Der Spruch des Anaximander. In. _____. *Holzwege (1935–1946)*. Gesamtausgabe Band 5. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. Der Ursprung des Kunstwerks. In. _____. *Holzwege (1935–1946)*. Gesamtausgabe Band 5. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. In. _____. *Vorträge und Aufsätze (1936–1953)*. Gesamtausgabe Band 7. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, M. Die Zeit des Weltbildes In. _____. *Holzwege*. Gesamtausgabe Band 5. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die metaphysik*. Gesamtausgabe Band 40. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. *Essere e tempo*. Nuova edizione italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi con le glose a margine dell'autore. Milano: Longanesi, 2015.

HEIDEGGER, M. Heimkunft/An die Verwandten. In. _____. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)*. Gesamtausgabe Band 4. Vittorio Klostermann· Frankfurt am Main, 1981.

HEIDEGGER, M. *Lettera sull' "umanismo"*. Trad. F. Volpi. Milano, Adelphi, 1995.

HEIDEGGER, M. O dito de Anaximandro. Tradução de João Constâncio. In. _____. *Caminhos da floresta*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, M. O tempo da imagem no mundo. Tradução de Alexandre Franco de Sá, In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15 edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, M. Sobre a gramática e etimologia da palavra “Ser”. In. _____. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de Emanuel Carneiro Leão. 4a. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 2.a edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

HEIDEGGER, M. Über den “Humanismus“. In. _____. *Wegmarken (1914-1970)*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.

HONESKO, V. Para una ética sin culpa: Agamben lector de Pasolini. *Revista Pléyade* 12/ ISSN: 0718-655X / julio - diciembre 2013/ p. 135-161.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Sérgio Repa. São Paulo: ed. 34, 2003.

ILICH, I. *In the mirror of the past. Lectures and Addresses, 1978-1990*. Londres: 2011.

ILLICH, I. *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: 2005.

JACOBSON, E. *Metaphysisc of the profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Columbia University Press, 2003.

JESI, F. *Spartakus: simbologia da revolta*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: n-1, 2018.

KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Mourão. São Paulo: Edições 70, 1995.

KANT, I. Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? In. *O que é Esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Veritas, 2011.

KARSENTI, B. Loi et sanction: l'Isolierung de Yan Thomas. In. *Aux origines des cultures juridiques européennes : Yan Thomas entre droit et sciences sociales*. (Collection de l'École française de Rome 480).

KÉRENYI, K. *Rapporto con il divino e altri saggi*. Testo tedesco a fronte. A cura di Fabio Cicero. Milano: Bompiani, 2014.

KERVÉGAN, J-F. “Pourquoi *Que faire de Carl Schmitt?*”. Commentaire: Paris, n. 147, 2014, p. 561-568.

KERVÉGAN, J-F. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri: Manole, 2006.

KIESOW, R. M. Ius sacrum. Giorgio Agamben und das nackte Recht. *Rechtsgeschichte I*. Heidelberg, 2002, p. 56-70.

KOTSKO, A. *Agamben's philosophical trajectory*. Edinburg University Press, 2020.

KOTSKO, A; SALZANI, C. *Agamben's philosophical lineage*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2017.

KUNTZ, R. *Locke, Liberdade, Igualdade e Propriedade*. Conferência realizada por Rolf Kuntz no IEA em 11 de abril de 1997. Disponível em: <http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/kuntzlocke.pdf>. Último acesso em 29/10/2020.

LATOUR, B. *A fábrica do direito. Um estudo de etnologia jurídica*. Tradução de Rachel Meneguello. São Paulo: Unesp, 2019.

LÉVINAS, E. Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo. Tradução de Denise Bottmann. In. *Reflexões sobre o nacional-socialismo*. Belo Horizonte: Editora Âiné, 2016.

MACHADO, R. A arqueologia do saber e a constituição das ciências humanas. In. *Revista Discurso*. São Paulo, n. 5, 1974, p. 87-118.

MACHADO, R. *Foucault, ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MARKUS, R. A. Trinitarian theology and the economy. *The Journal of Theological Studies*, New Series, Vol. 9, No. 1, April 1958, p. 89-102.

MARKY, T. *Curso elementar de direito romano*. 9ª ed. São Paulo: YK Editora, 2019.

MAROVICH, B. *Simone Weil*. In. KOTSKO, A; SALZANI, C. *Agamben's philosophical lineage*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2017, p. 292-302.

MARTINS, A. C.; PAZ, C.; PINHO, I.; MONTEIRO, J. M. (Org.). *AGAMBiarra: escritos sobre a filosofia de Giorgio Agamben*. Coleção X (Organização Rafael Haddock-Lobo) – Rio de Janeiro, Ape'Ku, 2020.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*: Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, Epub.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd; tradução Nélío Schneider, tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, revista do ppgav/eba/ufrj, n. 32, dezembro, 2016.

MCLLOUGH, L. *Decreation in Agamben and Simone Weil*. Unpublished paper presented at American Academy of Religion annual meeting, Theology & Continental Philosophy section, San Diego, November, 2007. Disponível em : https://www.academia.edu/3684548/_Decreation_in_Giorgio_Agamben_and_Simone_Weil

MCLOUGHLIN, D. The Fiction of Sovereignty and the Real State of Exception: Giorgio Agamben's Critique of Carl Schmitt. *Law, Culture and the Humanities*, 2013, p. 1-20.

MCQUILLAN, C. Agamben's Fictions. *Philosophy Compass*, 7/6, 2012, p. 376-387.

MILLS, C. *The philosophy of Agamben*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2008.

MONOD, J-C. *La querelle de la sécularisation: de Hegel à Blumemberg*. Paris: Vrin, 2002.

MURRAY, A. *Giorgio Agamben*. New York: Routledge critical thinkers 2010.

NAPOLI, P. Après la casuistique: la règle vivante. In. *Aux origines des cultures juridiques européennes : Yan Thomas entre droit et sciences sociales*. Collection de l'École française de Rome 480, 2013.

NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, D. A. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.

NASCIMENTO, D. A. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.

NEGRI, A. Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic. In. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed. Matthew Calarco and Steven DeCaroli (Palo Alto, Calif: Stanford University Press, 2007).

NEGRI, A. *Quando l'inoperosità è sovrana*. Disponível em <https://ilmanifesto.it/giorgio-agamben-quando-linoperosita-e-sovrana/>. Publicado em 19/11/2014. [Publicado no blog da Boitempo em 25/04/2017. Tadução de Uninômade. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/04/25/a-inoperosidade-e-soberana-negri-sobre-o-novo-livro-de-agamben/>]

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NODARI, A. “*A posse contra a propriedade*”: *pedra de toque do Direito Antropofágico*. (Dissertação de mestrado). Florianópolis: UFSC, 2007.

NUNES, B. “A arqueologia da arqueologia”. In. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

OLIVEIRA, C. A poesia e a filosofia face ao indizível: do experimentum linguae em Giorgio Agamben. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária da PUC-SP*, nº 24, julho de 2020a.

OLIVEIRA, C. Ética, vida e *experimentum linguae* em Wittgenstein e Agamben. In. MARTINS, A. C.; PAZ, C.; PINHO, I.; MONTEIRO, J. M. (Org.). *AGAMBiarrá: escritos sobre a filosofia de Giorgio Agamben*. Coleção X (Organização Rafael Haddock-Lobo) – Rio de Janeiro, Ape’ku, 2020b.

OLIVEIRA, C. Mística e linguagem em Giorgio Agamben. In. PINHEIRO, M. S.; AZAR FILHO, C. M. (Org.). *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013.

OLIVEIRA, P. *Mais além da lei: direito e política que vem em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Ape’ku, 2020.

OULC’HEN, H. (dir.). *Usages de Foucault*. Paris : Presses Universitaires de France, 2014.

PACHECO, M. F. A reconhecibilidade precede o reconhecimento? Acerca das críticas de Judith Butler a Axel Honneth. *Dissertatio* [47], 2018, pp. 203-22.

PALTRINIERI, L. *L’expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

PELBART, P. P. *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. São Paulo: n-1 edições, 2013.

PETERSON, E. *El monoteísmo como problema político*. Tradução de Agustín Andreu. Madri: 1999.

PIZZICHEMI, L. Il significato di ‘uso’. Note a Essere e tempo, §§ 15-18. In. BERTOLLINI, A.; FINELLI, R. (Org.). *Soglie del linguaggio corpo, mondi, società*. Edizioni: Roma Tre-Press, Roma, pp. 103-114, 2017.

PLATÃO. *Banquete*. Petrópolis: Vozes, 2017.

PLATÃO. *Primeiro Alcibiades; Segundo Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; org. Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. Ed. bilíngue. Belém: UFPA, 2015.

PRÓSPERI, G. O. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. *Revista Profanações*, Ano 2, n. 2, jul./dez. 2015, p. 62-83.

REVEL, J. Lire Foucault à l’ombre de Heidegger. *Revue Critique*, nº836-837, 2017/1, p. 53-65.

RIBAS, T. *Foucault: saber, verdade e política*. São Paulo: Intermeios, 2017.

RICCIARDI, A. From decreation to bare life: Weil, Agamben and the Impolitical. *Diacritics*, vol. 39, No. 2, Negative politics, summer 2009, p. 75-84.

RICOEUR, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, 1965.

ROMANDINI, F. L. *A comunidade dos espectros. I. Antropotécnica*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

ROMANDINI, F. L. *Arcana imperii. Tratado metafísico-político. A comunidade dos espectros III*. Tradução de Leonardo D'Avila de Oliveira. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

ROMANDINI, F. L. R. Do *homo sacer* ao *institutum*: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben. *Inter. Interdisc. INTERthesis*, Florianópolis, v.10, n.2, Jul./Dez. 2013, p. 238-262.

RUIZ, C. B. A Condição de Homo Sacer. O Direito e a Arqueologia do Sagrado, um Diálogo com Giorgio Agamben. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 69, Fasc. 2 (2013), p. 331-348.

RUIZ, C. B. A potência da ação. Uma crítica ao naturalismo da violência. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 129, Jun./2014, p. 41-60.

RUIZ, C. B. A sacralidade da vida e a vida nua: um problema ético-político. In. BARSALINI; BARROS; KIRCHNER (org.). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Brasil: Saber Criativo, 2020, p. 89-112.

RUIZ, C. B. Arqueologia do officium: Eichmann, o funcionário e a banalidade da catástrofe: intersecções de G. Agamben e H. Arendt. *Revista Philósophos*, Goiânia, v. 23, n. 1, Jan./Jun. 2018, p. 191-234.

RUVITUSO, M. Giorgio Agamben y la destrucción de la estética, p. 40. In. *Boletín de estética*, nº 34, AÑO XII, VERANO 2015-2016, p. 9-43.

SÁ, A. F. *Da Destruição Fenomenológica à Confrontação: Heidegger e a Incompletude da Ontologia Fundamental*. Coleção: Artigos LUSOSOFIA. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2008.

SÁ, A. F. *Poder, direito e ordem: ensaios sobre Carl Schmitt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

SÁ, A. F. Teologia Política entre Império e Estado: Um Percorso entre Carl Schmitt, Erik Peterson e Giorgio Agamben. In. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2019, Vol. 75 (3).

SABOT, P. *Lire les mots et les choses*. Paris : Puf, 2006.

SALZANI, C. Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio. In. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 9(1), 2015, p. 268-280.

SANTOS, A. M. dos. *Ontologia e práxis em Ser e tempo: a interpretação heideggeriana da ética aristotélica*. Tese (Doutorado em Filosofia UFPR). Setor de ciências humanas, Universidade Federal do Paraná, 2017.

SAUSSURE, F. *Curso de linguística geral*. 28. ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SCHIAVONE, a. *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Torino: Einaudi, 2017.

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Tradução de Alvaro L. M. Valls, Petrópoles: Editora Vozes, 1992.

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Tradução, introdução e notas de Alexandre Franco Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

SCHMITT, C. *O nómos da terra no direito das gentes do jus publicum europeum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SCHMITT, C. *Roman catholicism and political form*. Tradução de G. L. Ulmen. Greenwood Press Westport, Connecticut, London: 1996.

SCHMITT, C. Sobre os três tipos do pensamento jurídico. In. *Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. Trad. Peter Neumann. São Paulo: Saraiva, 2011.

SCHMITT, C. Teologia política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In. *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, C. *Théologie politique*. Tradução Jean-Louis Schlegel. Paris: Gallimard, 1988.

SCHMITT, C. *Theologie Politique: vier Kapitel zu Lehre des Souveränität*. Berlin: Duncker & Humbolt, 1979.

SELIGMANN-SILVA, M. *Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o Político e o Estético*. In: *Outra Travessia*, Florianópolis, 2005.

SIMMEL, G. *Ponte e porta. Saggi di estetica*. A cura di Andrea Borsari e Cristina Bronzino. Centopagine. Epub, 2011.

SINNERBRINK, R. From *Machenschaft* to Biopolitics. A Genealogical Critique of Biopower. *Critical Horizons*, 2005.

SPANÒ, M. “Le parole e le cose (del diritto)”. In. Thomas, Y, *Il valore delle cose*, Quodlibet, Macerata, 2015.

SUTTER, L. de. *Deleuze e a prática do direito*: Tradução de Murilo Duarte da Costa Corrêa. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2019.

TAUBES, J. Carl Schmitt, un penseur apocalyptique de la contre-révolution. In. *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*. Paris : Seuil, 1999, p. 153-170.

TAVAGLINI, G. Giovanni Urbani lettore di Heidegger: La salvaguarda dell’arte del passato e l’ ideale di una nuova scienza. *Isonomia, Revista online di Filosofia Università degli Studi Urbino Carlo Bro*, 2012.

TEIXEIRA, E. T. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2015.

THÉVENIN, P. “Los infortunios de la infrajuricidad. El análisis de las normas de Foucault a Yan Thomas”. *Glossae. European Journal of Legal History*, 11, 2014, p. 52-64.

THOMAS, Y. “Imago naturae. L’institution de la nature”. In. *Théologie et droit dans la formation de l’Etat moderne*. Rome, (coll. EFR 147), 1991, p. 241-278.

THOMAS, Y. “Le sujet de droit, la personne et la nature. Sur la critique contemporaine du sujet de droit”. *Le Débat*, n°100, 1998/3, p. 85-107.

THOMAS, Y. “L’institution juridique de la nature. Remarques sur la casuistique du droit naturel à Rome”. *Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique*, 6, pp. 27-48, 1988.

THOMAS, Y. “Michel Villey, la romanistique et le droit romain ». *Droit, nature, histoire*, Aix-Marseille, 1985, p. 31-41.

THOMAS, Y. « L’« usage » et les « fruits » de l’esclave ». *Enquête*, 7, 1999vf.

THOMAS, Y. *Il valore delle cose*. Macerata: Quodlibet, 2015. p. 7-18.

THOMAS, Y. La valeur des choses. Le droit romain hors la religion. In. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/6, p. 1431-1462.

THOMAS, Y. Le sujet concret et sa personne. Essai d’histoire juridique rétrospective. In. CAYLA, O; THOMAS, Y. *Du droit de ne pas naître. A propos de l’affaire Perruche*. Paris : Gallimard, 2002.

THOMAS, Y. *Les opérations du droit*. Paris: Gallimard, 2011.

THOMAS, Y. *Los artificios de las instituciones*. Estudos de derecho romano. Buenos Aires: Eudeba, 1999.

THOMAS, Yan. Sanctio. Les défenses de la loi. *L’écrit du temps*. n. 19. Paris, 1988, p. 61-84.

VAN DER HEIDEN, G.-J. “The Dialectics of Paul: On Exception, Grace, and Use in Badiou and Agamben”. *International Journal of Philosophy and Theology*, 77, no. 3, 2016, p. 171–190.

VAN DER HEIDEN, G-J v. d. On use and care: a debate between Agamben and Heidegger. *Internatinoal Journal of Philosophy and Theology*. Issue 3: Concept of Care in Philosophy and Theology. Vol. 81, 2020.

VASCONCELLOS, M. da C. L. e al. *Digesto ou Pandectas do Iperador Justiniano*. Vol. I. 1ª ed. São Paulo: YK Editora, 2017.

VATTER, M. *The Republic of the Living: biopolitics and the Critique of Civil Society*. New York: Fordham University Press, 2014.

VERNANT, J-P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANTN, J-P; VIDAL-NAQUET, P. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Tradução de MarinaAppenzeller. Campinas: Papirus, 1989.

VIRNO, P. L’uso della vita. In. _____. *L’idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*. Macerata: Quodlibet, 2015.

VIRNO, P. Riflessioni sul verbo ‘avere’. In. BERTOLLINI, A; FINELLI, R. (Org.). *Soglie del linguaggio corpo, mondi, società*. Edizioni: Roma Tre-Press, Roma, pp. 103-114, 2017.

WATKINS, W. *Agamben and Indifference. A critical Overview*. London, New York: Rowman & Littlefield International, 2014.

WEIL, S. *Écrits historiques et politiques. Première partie : Histoire*. Paris: Éditions Gallimard, 1960.

WEIL, S. *La personne et le sacré*. Paris: Payots & Rivages, 2017.

WEIL, S. *O enraizamento ou prelúdio a uma declaração dos deveros do ser humano*. Traução de Maria Leonor Loureiro. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

WEIL, S. *O peso e a graça*. Tradução de Leda Cartum. Belo Horizonte: Chão da feira, 2020a.

WEIL, S. *Reflexões sobre as causas da Liberdade e da opressão social*. Tradução de Pedro Fonseca. Belo Horizonte: Âyiné, 2020b.

WERLE, M. A. A subjetividade como fundamento da técnica. *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. Toledo, n°1, v. 1, 2017, p. 59-70.

WHYTE, J. *Catastroph and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*. State University Press, 2013.

WHYTE, J. Karl Marx. In. KOTSKO, A; SALZANI, C. *Agamben's philosophical lineage*. Edinburg: Edinburgh University Press, 2017.

WILLASCHEK, M; STOLZENBERG, J; MOHR, G; BACIN, S (eds.): *Kant-Lexikon*, Berlin, 2015.

ZARTALOUDIS, T. *The Birth of the Nomos*. Edinburg University Press, 2019.